CONSEJO SUPERIOR DE INVESTIGACIONES CIENTIFICAS
PATRONATO RAIMUNDO LULIO - INSTITUTO FRANCISCO SUÁREZ

COMENTARIO A LOS LIBROS DE ESDRAS Y NEHEMIAS

POR EL

P. ANDRES FERNANDEZ, S. J.



MADRID
1950

El R. P. Andrés Fernández, S. J., es un veterano de los estudios bíblicos y uno de los más destacados investigadores del Libro Sagrado. Mallorquín de nacimiento, ingresó en la Compañía de Jesús después de ser sacerdote, y estudió en Cantorbery la Sagrada Escritura, a cuya enseñanza ha consagrado casi toda esta mitad de siglo. Fué Rector del Pontificio Instituto Bíblico de Roma, y más tarde de la sucursal que el mismo Instituto posee en Jerusalén.

Fruto de sus años de profesorado son varios trabajos notables de Crítica Textual, y un libro sobre «Problemas de Topografía palestinense». Recientemente ha publicado una «Vida de N. S. Jesucristo», y tiene varias obras a punto de entrar en la imprenta.

Una parte muy interesante de su producción literaria ha de recogerse en sus numerosos artículos publicados en «Bíblica», «Estudios Bíblicos», «Estudios Eclesiásticos» y otras revistas. El presente volumen ofrece no pocos puntos de vista personales en los debatidos problemas que plantean los libros de Esdras y Nehemías. El actual movimiento bíblico español reconoce en el P. Fernández a uno de sus más eficaces iniciadores, que se ha distinguido siempre por su criterio equilibrado y amplio.

CONSEJO SUPERIOR DE INVESTIGACIONES CIENTIFICAS
PATRONATO RAIMUNDO LULIO - INSTITUTO FRANCISCO SUÁREZ

COLECTANEA BIBLICA

VOLUMEN IV

CONSEJO SUPERIOR DE INVESTIGACIONES CIENTIFICAS
PATRONATO RAIMUNDO LULIO - INSTITUTO FRANCISCO SUÁREZ

COMENTARIO A LOS LIBROS DE ESDRAS Y NEHEMIAS

POR EL

P. ANDRES FERNANDEZ, S. J.

PROFESOR DEL PONTIFICIO INSTITUTO BÍBLICO DE ROMA



MADRID
1950

IMPRIMI POTEST:
J. Sayós, S. J.
Praep. Prov. Tarracon

NIHIL OBSTAT:
Dr. Jesús Enciso Viana
Censor

Madrid, 25 de junio de 1949.

IMPRIMATUR:
Casimiro
Obispo Auxiliar, Vic. Gener.

C. Bermejo, Impresor.—García Morato, 118.—Teléf. 33-06-19.—MADRID

AL LECTOR

Este comentario de Esdras tiene su pequeña historia, y por cierto de tristes recuerdos.

Enviado el manuscrito a Madrid para la impresión poco antes del Alzamiento Nacional, pudo por dos años sustraerse a la furia roja acurrucado en el fondo de una casa protegida por fieles amigos. Mas al fin, desaparecidos éstos, invadió el recinto la ola bolchevista, y en ella el manuscrito, junto con otros muchos, para siempre perecieron.

El autor no había conservado copia, y no se sentía con ánimos para rehacerlo. Mas luego, pensándolo mejor y reflexionando que el comentario de Nehemías—que había de seguir—exigía y suponía necesariamente el de Esdras, decidióse al fin a escribirlo de nuevo, pero harto más breve, sin bajar a tantos pormenores como en el anterior.

Este es el que ofrecemos hoy al público, esperando que el benévolo lector se mostrará indulgente si no halla en él todas las menudas particularidades que por ventura esperaba encontrar.

Con el fin de no embarazar con prolijas discusiones el comentario, hemos juzgado oportuno tratar aparte, en sendos *excursus,* aquellos puntos que, o por su

importancia o por ser particularmente impugnados, exigen un más detenido estudio; método que seguimos ya, ciertamente con ventaja, en el comentario de *Josué*.

En la transcripción de los nombres propios personales no hemos creído del caso dar una exacta reproducción gráfica de los caracteres hebreos; y esto por dos razones: para facilitar el trabajo del impresor, y también por consideración a los lectores. Si alguno de éstos está interesado en conocer la perfecta correspondencia, será sin duda quien conoce el hebreo, y podrá, por tanto, fácilmente, consultar el texto original. Hemos adaptado, pues, dichos nombres a nuestra lengua, lo que hacen, por lo demás, no pocos autores. Así v., gr., en los nombres *Maaseya (*o *Maaseja), Semaya,* etc. (Esd. 10, 18 ss.) damos, en consonancia con Isaías, Jeremías, Ezequías etc., la transcripción *Maasías, Semaías,* etc.; o bien, acomodándonos a la grafía a que nos tiene acostumbrados la Vulgata, escribimos *Josué* en vez de *Yeschua'*, *Josedec* en lugar de *Yôtsadaq* (ibid.). Es posible que en tanta multitud de nombres no hayamos siempre mantenido perfecta uniformidad, negligencia que esperamos nos será perdonada.

Es para nosotros un gratísimo deber hacer constar aquí nuestra más profunda gratitud al Excmo. Sr. don José M.ª Albareda, Secretario General del Consejo Superior de Investigaciones Científicas, a cuya singular benevolencia debemos la publicación de la presente obra. Ni podemos olvidar a nuestro querido hermano en religión Rvdo. P. Fernando Fuster, quien ya desde

un principio tan generosamente y tan eficazmente se interesó por nuestra serie de carácter científico *Colectanea bíblica,* y también por *Florilegio bíblico;* y a quien la muerte arrebató precisamente en el momento en que iba a ver cumplidos sus anhelos. Hombre eminente en ciencia y en virtud habrá ya recibido del Señor el premio de una vida llena, más que de días, de intensa actividad apostólico-científica. Un cariñoso recuerdo de gratitud vaya también al Rvdo. P. Roberto Cayuela, S. J., a quien cupo no poca parte en el feliz éxito de las gestiones entabladas por el P. Fuster. Las más expresivas gracias debemos dar al Rvdo. P. Luis Brates, S. J., Profesor de S. Escritura en el Colegio Máximo de San Ignacio, quien con tan generosa caridad se ofreció a tomar sobre sí el trabajo de la corrección de pruebas; tarea ímproba y difícil, que el autor, por su ausencia en Palestina, no podía por sí mismo realizar. Finalmente, expresamos nuestro sincero y vivo agradecimiento al Instituto «Francisco Suárez», encargado de estampar la obrita.

INDICE

Págs.

COMENTARIO DE ESDRAS

Págs

COMENTARIO DE NEHEMIAS

BIBLIOGRAFIA

Los comentarios de Esdras-Nehemías, comparados con los de otros libros, son relativamente escasos; son por el contrario numerosos los estudios sobre puntos particulares. Más que enhilar una larga serie de unos y otros hemos juzgado más útil seleccionar unos pocos, añadiendo empero, si no a todos, al menos a la mayor parte algunas breves observaciones relativas a su tendencia y valor.

Comentarios

Albright: *A brief History of Judah from the Days of Josiah to Alexander the Great* (The Biblical Archæologist, vol. 9, 1946, p. 1-16).

Denso y lúcido resumen, donde el autor con singular maestría entrelaza la historia del Destierro y la Restauración con los datos de la historia profana y los resultados de la arqueología. No todos, como por lo demás advierte el Editor mismo de la Revista, creerán poder aceptar todas las conclusiones del Autor; y por lo que a nosotros toca, tendríamos que hacer más de una reserva. De todas maneras el trabajo del Prof. Albright es desde su punto de vista un modelo de exposición clara y concisa, hecha a la luz de lo que de sí dan la historia profana y las excavaciones arqueológicas.

Batten: *The Books of Ezra and Nehemiah* (International Critical Commentary), Edinburg 1913.

BERTHEAU: *Die Bücher Esra, Nehemia und Ester* (Leipzig 1862).

BERTHOLET: *Die Bücher Esra und Nehemia* (Kurzer Hand-Commentar zum Alten Testament), Tübingen 1902.

CALMET: *Commentarius litteralis in omnes libros Veteris Testamenti.* Tomus tertius: in primum et secundum librum Esdræ (Lucæ 1732).

CORNELIUS A LAPIDE: *Commentarii in Sacram Scripturam.* Tomus IV: Commentaria in Esdram et Nehemiam (Mediolani 1858).

FILLION: *Esdras, Néhémie.*

KEIL: *Biblischer Commentar über die nachexilischen Geschichtsbücher: Chronik, Esra, Nehemia und Esther.*

RYLE: *The Books of Ezra and Nehemiah* (The Cambridge Bible), Cambridge 1907.

SIEGFRIED: *Esra, Nehemiah und Esther übersetzt und erklärt* (Handkommentar zum Alten Testament), Göttingen 1901.

Siegfried da la traducción y notas concisas que se refieren principalmente al sentido de los vocablos hebreos y a la crítica textual. En Bertholet no se halla la versión, pero las notas son de alguna mayor amplitud. En Bertheau es abundante la exégesis y, aunque relativamente antiguo, no deja de ser útil, más tal vez que muchos modernos. Batten toca y trata extensamente todos los problemas relativos a la crítica textual, histórica y literaria, y lo hace con gran aparato de erudición; pero es de lamentar que en los tres terrenos se muestre con harta frecuencia arbitrario y poco ponderado. Su crítica es de un extremado radicalismo.

Historia y cuestiones particulares

CLAMER: *Esdras et Néhémie* (Dictionn. de Théol. Cath. vol. 5, col. 522-553).

FERNÁNDEZ: *El profeta Ageo 2, 15-18 y la fundación del segundo Templo.* Biblica 2 (1921) 206-215.

Idem: *Epoca de la actividad de Esdras.* Biblica 2 (1921) páginas 424-447.

FISCHER: *Die chronologischen Fragen in den Büchern Esra-Nehemia.* Biblische Studien, Band VIII, Heft 3 (1903).

Tratado bastante completo, que corresponde perfectamente al título; exposición clara y bien ordenada; juicio recto y ponderado, bien que puedan quizá no admitirse todas sus conclusiones.

GABRIEL: *Zorobabel.* Ein Beitrag zur Geschichte der Juden in der ersten Zeit nach dem Exil (Wien 1927).

Naturalmente muchos problemas se plantean en torno a la persona de Zorobabel, que el autor trata con una cierta amplitud, pero cuyas conclusiones—algunas al menos—han de tomarse con mucha reserva.

JAMPEL: *Die Wiederherstellung Israels unter den Achämeniden* (Breslau 1904).

De pronunciado carácter polémico; tendencia conservadora; uso frecuente de las inscripciones en favor de la autenticidad e historicidad de ciertas partes de Esd.-Neh. impugnadas por los críticos extremistas.

KLAMETH: *Ezras Leben und Wirken* (Wien 1908).

KOSTERS: *Die Wiederherstellung Israels in der persischen Periode* (Heidelberg 1895).

Muy arbitrario así desde el punto de vista literario como del punto de vista histórico: niega sin razón alguna plausible la realidad histórica de varios relatos.

KUGLER: *Die Hauptfragen der Bücher Esra und Nehemia* (Von Moses bis Paulus. Forschungen zur Geschichte Israels. Münster i. Westf. 1922).

Tratado relativamente breve pero muy sustancioso, al que da gran valor, en lo que toca a las cuestiones de cronología, el conocimiento profundo que el autor—distinguido asiriólogo—poseía de la astronomía babilónica.

LAGRANGE: *Rev. Bibl.* 1894 p. 561-585; 1895 p. 193-202 (este segundo artículo es respuesta a una carta de van Hoonacker que se halla en la misma *Rev. Bibl.* 1895, p. 186-192).

MEYER ED.: *Die Entstehung des Judentums* (Halle 1896).

Bien que no todo cuanto en él se dice pueda admitirse, es éste un libro donde se tratan a fondo múltiples problemas, y se vindica con muy buenas razones la autenticidad e historicidad de varios documentos, que otros autores rechazan arbitrariamente como apócrifos.

NIKEL: *Die Wiederherstellung des jüdischen Gemeinwesens nach dem babylonischen Exil.* Biblische Studien, Band V, Heft 2 u. 3 (1900).

Libro digno de toda recomendación. Apenas hay punto que no se toque, y por cierto con suficiente amplitud, y en general con buen criterio.

PIROT: *Notes sur la restauration juive après la captivité de Babylone.* L'Ami du Clergé, 1921 (Num. 25 Août) p. 465-476.

En unas doce páginas expone el autor algunos de los principales problemas a que da pie el libro de Esd.-Neh. Exposición lúcida y nutrida, en la que empero sería tal vez de desear una mayor y más fina ponderación de los argumentos que en pro y en contra se aducen.

RIESSLER: *Ueber Nehemias und Esdras* (Biblische Zeitschrift 1903, p. 232-245; ibidem 1904, p. 15-27. 145-153).

SCHLATTER: *Die Listen der unter Jechonja Exilierten.* Das Datum von Nehemia 8-10. (Zur Topographie und Geschichte Palästinas, p. 324-328. 405-421.)

SELLIN: *Serubbabel.* Ein Beitrag zur Geschichte der messianischen Erwartung und der Entstehung des Judentums (Leipzig 1898).

Idem: *Die Restauration der jüdischen Gemeinde in den Jahren 538-516.* Das Schicksal Serubbabels. (Studien zur Entstehungsgeschichte der jüdischen Gemeinde nach dem babylonischen Exil. (Leipzig 1901).

Su teoría sobre Zorobabel carece de fundamento sólido, por no decir que tiene algo de fantástico.

SMEND: *Die Listen der Bücher Esra und Nehemia* (Basel 1891).

THEIS: *Geschichtliche und Literarkritische Fragen in Esra 1-6.* (Alttestamentlische Abhandlungen, vol. II, Heft 5; 1910.)

TORREY: *The Composition and Historical Value of Ezra-Nehemiah* (Beihefte zur Zeitschrift für die alttestamentlische Wissenschaft, vol. 2; 1896.)

Autor de un extremo radicalismo así en la crítica histórica como en la literaria. Razonamiento poco fundado; conclusio-

nes cuya misma exageración las hace menos ofensivas. Lástima que tanta erudición sea puesta al servicio de un tal método.

TORREY: *Ezra Studies* (Chicago 1910).

De esta obra cabe hacer las mismas observaciones que de la precedente, del mismo autor.

TOUZARD: *Les Juifs au temps de la periode persane.* (Rev. Bibl. 1915, p. 59 ss.). *L'âme juive au temps des Perses* (Rev. Bibl. 1916, p. 299 ss.; 1917, p. 54 ss. 431 ss.; 1918, p. 336 ss.; 1919, p. 5 ss.; 1920, p. 5 ss.; 1923, p. 59 ss.; 1926, p. 174 ss. 359 ss.; 1927, p. 5 ss. 161 ss.)

Dos muy interesantes estudios, donde ampliamente se trata, del punto de vista histórico y literario, cuanto en algún modo se refiere al destierro y a la restauración de la comunidad judía.

VAN HOONACKER: *Néhémie et Esdras: nouvelle hypothèse sur la chronologie de l'époque de la restauration juive.—La question Néhémie et Esdras* (Rev. Bibl. 1895, p. 186-192).—*Nouvelles études sur la restauration juive après l'éxil de Babylone* (París-Louvain 1896).—*Notes sur l'histoire de la restauration juive après l'éxil de Babylone* (Rev. Bibl. 1901, p. 3-26. 175-199).—*La succésion chronologique Néhémie-Esdras* (Rev. Bibl. 1923, p. 481-494; 1924, p. 33-64. Estos dos últimos artículos son respuesta a las observaciones del P. Kugler).

Van Hoonacker es el campeón de la cronología *Nehemías-Esdras,* en cuya teoría tuvo numerosos adeptos y también numerosos impugnadores. A defenderla contra éstos se encaminan casi todos sus escritos.

Texto

Libro 3.° de Esdras.—El texto griego se hallará en *The Old Testament in Greek according to The Sepuagint*, edited by Henry Barclay Swete (Cambridge 1907), en el vol. II. La versión latina puede verse en Fillion, *Biblia Sacra* (Parisiis 1887), al fin del volumen; y mejor aún en Hetzenauer, *Biblia Sacra* (Ratisbonæ 1922), también al fin del volumen.

BAYER: *Das dritte Buch Esdras und sein Verhältnis zu den Büchern Esra-Nehemia.* (Biblische Studien, Band XVI, Heft 1; 1911.)

FISCHER: *Das apokryphe und das kanonische Esrabuch.* Biblische Zeitschrift, 2 (1904) p. 351-364.

MOULTON: *Ueber die Ueberlieferung und den textkritischen Wert des dritten Esrabuches.* (Zeitschr. für alttestam. Wissenschaft; vol. 19, 1899, p. 209-258; vol. 20, 1900, p. 1-35.)

RIESSLER: *Der textkritische Wert des dritten Esdrasbuches.* (Biblische Zeitschrift 5 (1907) p. 146-158.)

WALDE: *Die Esdrasbücher der Septuaginta. Ihr gegenseitiges Verhältnis untersucht.* (Biblische Studien, Band XVIII, Heft 4; 1913.)

Los dos artículos de Moulton son un trabajo de pura crítica textual, donde con escrupulosa minuciosidad se confronta el libro 3.° de Esdras con el texto masorético.—Los de Fischer y Riessler se limitan a una comparación de 3.°. Esdras con el canónico Esdras griego.—Bayer y Walde se enfrentan con el problema de un punto de vista más amplio. Su estudio abarca el triple aspecto: textual, histórico y literario. Trátase detenidamente así de la mutua relación entre las dos versiones griegas, como de la relación entre éstas y el texto masorético.

ABREVIATURAS

AASOR.—*Annual of the American Schools of Oriental Research.*
Arch. Bibl.—Fr. X, Kortleitner, *Archaeologia Biblica.* MCMXVII.
BASOR.—*Bulletin of the American Schools of Oriental Research.*
BD.—Vigouroux, *La Bible et les Découvertes Modernes.* 1896.
BZ.—*Biblische Zeitschrift.*
CAHist.—*The Cambridge Ancient History* (véase pág. 26 del Comentario)
FJ.—Fernández Andreas, *Commentarius in librum Josue.* 1938.
FP.—Fernández Andrés, *Problemas de Topografía Palestinense.* 1936.
Geschichte.—Kittel, *Geschichte des Volkes Israel* (3 Band 1927).
GP.—Abel, *Géographie de la Palestine,* tome I, 1933; tome II, 1938.
PG.—Migne, *Patrologia Graeca.*
PJB.—*Palaestinajahrbuch.*
PL.—Migne, *Patrologia Latina.*
Quart. Stat.—*Palestine Exploration Fund. Quarterly Statement.*
RB.—Rev. Bibl., *Revue Biblique.*
RPE.—*Real Protestantische Encyclopaedie.*
ZATW.—*Zeitschrift für die Alttestamentliche Wissenschaft.*
ZDPV.—*Zeitschrift der deutschen Palästina-Vereins.*
( ) eliminación.
[ ] adición.
' ' modificación.

COMENTARIO A LOS LIBROS DE ESDRAS Y NEHEMIAS

INTRODUCCION

Unidad del libro.

Los que hoy se presentan como dos distintos libros, de *Esdras* y de *Nehemías*, respectivamente, no formaban en su origen sino uno solo.

Esta primitiva unidad se refleja en las notas masoréticas que suelen ponerse al fin de cada libro, las cuales en nuestro caso se leen, no después del libro de Esdras, sino del de Nehemías, refiriéndose a ambos; de donde, con razón, se concluye que eran considerados como uno solo. El Talmud (*Baba bathra*, fol. 14, c 2), en la enumeración de las Sagradas Escrituras, no hace mención sino de *Esdras*. Orígenes habla de dos libros (primero y segundo de Esdras); pero hace notar que en hebreo no eran sino uno solo. Pasamos por alto otros argumentos que pueden verse en las Introducciones.

Argumento y división.

El argumento en general es la *vuelta del destierro de Babilonia*; o en otros términos, la reconstitución del pueblo judío en su Tierra de Israel bajo el doble aspecto civil y religioso. La historia de esta restauración se extiende por

todo un siglo: desde 538, fecha del decreto de Ciro, hasta 432, fin del ministerio de Nehemías. Trátase, empero, no de un relato continuado sino más bien fragmentario: se refieren varios episodios, que pudieran constituir otras tantas narraciones independientes, y que vienen a reducirse a cuatro: 1) Primera vuelta del destierro y reedificación del templo (538-516). 2) Vuelta y actividad de Esdras (458...?). 3) Vuelta de Nehemías y reconstrucción de los muros (445-432). 4) Segundo período de Nehemías (432...?).

Como se ve, queda un bloque considerable de casi sesenta años (516-458), de los cuales no se dice ni una palabra. ¿Débese tal silencio a que el autor no disponía de documentos relativos a dicho período, o más bien a que hizo una selección de los diversos acontecimientos, limitándose a referir los que juzgó más interesantes? Esto segundo parécenos más probable, pues no es creíble que nada supiera del largo intervalo de sesenta años, y por otra parte, es muy verosímil que nada aconteciera de singular en dicho período, o sea, entre la reedificación definitiva del templo y la vuelta de Esdras.

A) Vuelta de la primera caravana, conducida por Zorobabel; erección del altar, reedificación del templo, Esd. 1-6.

B) Segunda caravana, bajo la dirección de Esdras; reforma de los matrimonios, Esd. 7-10.

C) Vuelta de Nehemías, reconstrucción de los muros y reforma religiosa por el mismo, Neh. 1-13,3.

D) Segundo ministerio de Nehemías, Neh. 13,4-31.

N. B.—De propósito omitimos aquí las subdivisiones, que pueden verse en el Indice.

Importancia.

De la vuelta del destierro a la patria había trazado Isaías un espléndido cuadro en la segunda parte de sus profecías (cap. 40 y siguientes), y Ezequiel nos la había presentado

como una verdadera resurrección del pueblo (cap. 37). De esta vuelta, de esta resurrección tenemos el relato histórico en el libro de Esd.-Neh. Sin él nada sabríamos de la manera cómo vino a realizarse ese hecho culminante en la historia de Israel.

Además, ha de tenerse en cuenta que este período reviste un interés singular. Sabido es que el carácter del pueblo judío, en los últimos tiempos antes de J. C., era muy distinto del que ofrecía en los tiempos anteriores al destierro. Ahora bien: esa como nueva manera de ser tuvo sus principios precisamente en el cautiverio de Babilonia, y se afianzó en los comienzos del retorno a la patria. Así, v. gr., sólo por citar algunos ejemplos, el uso de la lengua aramea, el reunirse del pueblo en las sinagogas, el singular resalte de la Ley, datan de aquella época, por donde se ve cuánto importa el conocerla.

Finalmente, ofrece el libro especial interés, bajo varios otros aspectos. El relato de la reconstrucción de los muros constituye un elemento no despreciable para resolver el problema sobre la extensión de las murallas de la ciudad en la época monárquica, como que Nehemías no hizo sino restaurar lo que había sido destruído. Aparece la finalidad de Dios en cumplir la promesa que por sus profecías había hecho de librar al pueblo del destierro y reconstituirlo en su patria; y la visible providencia que protegió el retorno de los repatriados, como nota expresamente Esdras. Admírase el carácter de Nehemías, su perseverante energía, su nobleza de sentimientos, y forma un cuadro de no común mérito literario la descripción de los insistentes esfuerzos de los samaritanos, en forma ora de intrigas, ora de violencias o, por el contrario, de fingida amistad; con cuyas mezquindades contrasta la nobleza, la habilidad, la entereza incontrastable del integérrimo gobernador Nehemías.

Composición literaria.

Basta hojear siquiera ligeramente el libro para darse cuenta que no es un todo compacto, salido de la pluma del autor y obra original suya. Muy al contrario, aparece una obra de compilación, en que el autor, o autores, se han servido de escritos ya existentes, a los que, al menos hablando en general, han conservado su forma primitiva; y no amalgamándolos sin orden ni concierto, sino disponiéndolos, en cuanto a ellos se les alcanzaba, conforme al orden cronológico, y poniendo de propia cosecha las adiciones que convenía para trabar entre sí los varios documentos, o para rellenar los resquicios que entre los mismos quedaban. Así que los varios elementos que integran el libro son los siguientes:

1) Las *Memorias* de Esdras (7, 27-8, 34; 9, 1-15), y de Nehemías (Neh. 1-7, 73; 12, 27-43; 13, 4-31).

2) Documentos *oficiales*: Decreto de Ciro (1, 2-4). Carta de los sátrapas a Artajerjes (4, 9-16), y respuesta de Artajerjes (4, 17-22). Carta de los sátrapas a Darío (5, 7-17), y respuesta de Darío (6, 3-12). Decreto de Artajerjes (7, 12-26).

3) *Listas*, probablemente tomadas de documentos públicos: Catálogo de los repatriados al tiempo de Ciro (Esd. 2, 1-70 = Neh. 7, 6-73a). Genealogía de Esdras (Esd. 7, 1-5). Catálogo de los repatriados el año séptimo de Artajerjes (Esd. 8, 1-14). Catálogo de los que habían contraído matrimonio con mujeres extranjeras (Esd. 10, 18-43). Catálogo de los que firmaron la renovación de la alianza (Neh. 10, 1-39). Catálogos de los habitantes de Jerusalén, de las ciudades ocupadas por los repatriados, de los sacerdotes y levitas al tiempo del sumo sacerdote Joaquim (Neh. 11, 3-12, 26).

4) Las partes narrativas, o *breves notas* del mismo autor.

Nótese que hay dos perícopas redactadas en lengua aramea: Esd. 4, 8-6, 18 (correspondencia de algunos oficiales con el monarca), y 7, 12-26 (carta entregada por Artajerjes a Esdras).

Esta múltiple variedad de elementos, de los cuales no pocos son independientes los unos de los otros, pudiera dar de pronto la impresión que en el componer su obra se contentó el autor con yuxtaponerlos, sin atenerse a ningún orden ni lógico ni cronológico. Y así piensan, en realidad, muchos autores. Baste citar Lusseau-Collomb, quienes en su excelente *Manuel d'Etudes Bibliques* (París, vol. 2, 1934, p. 253), afirman que «ninguna trama unificadora da a la obra un carácter homogéneo», y Giuseppe Ricciotti, que en *Storia d'Israele* (vol. 2, 1934), p. 127) escribe que «los documentos no están dispuestos conforme a una exacta serie cronológica», de donde saca la consecuencia que «cuando en *Esdras-Nehemías* se encuentran juntos dos documentos, sin ninguna referencia cronológica puesta por el cronista, no existe presunción alguna para decir que el documento que ocupa el segundo lugar sea cronológicamente posterior al que le precede».

Ante todo, para prevenir confusiones, hay que concretar el punto de la discusión. No se trata aquí, precisamente, de si el orden en que están dispuestos los relatos parciales responde, en realidad, a la sucesión cronológica de los hechos, sino más bien si en Esd.-Neh. se refleja la *intención del autor* de disponer sus documentos en orden cronológico. Son éstos, como se ve, dos puntos de vista de todo en todo distintos. Decimos, pues, que la simple lectura del libro da claramente la impresión de que en el componerlo se propuso el autor imprimirle un sello de unidad; que en el trabar sus materiales, relativos a diversas épocas y de origen distinto, se inspiró en la cronología de los hechos tal como él la entendía.

Un rápido examen del contenido de su obra justificará, creemos, nuestro aserto.

Libro de *Esdras*.—Contiene éste tres hechos principales —decreto de Ciro, caravana conducida por Zorobabel, segunda caravana bajo la dirección de Esdras—, de cuya sucesión cronológica no cabe duda razonable (1). Ahora bien: el autor dispone precisamente en el mismo orden los relatos correspondientes. Y no sólo esto, sino que, aun dentro de los límites de cada relato, se atiene escrupulosamente a la cronología.

En efecto: encabézase el libro con el decreto de Ciro, principio y origen de todo lo demás. Partida de la caravana y recuento de los repatriados. Como era de suponer, el primer cuidado fué restaurar el altar, a fin de poder ofrecer desde luego sacrificios en tanto que se iría reconstruyendo el templo, cuya restauración empieza, apenas aprontados los materiales (c. 3). Tiene que interrumpirse el trabajo por intrigas de los samaritanos. En este punto aprovecha el autor la oportunidad de mencionar algunas otras hostilidades, pertenecientes a diversa época (c. 4), lo que en nada absolutamente contraría a su propósito de seguir el orden cronológico. En nuestros mismos días historiadores muy dignos de este nombre no se hacen escrúpulo a las veces de juntar hechos de tiempos diversos, sin que a nadie le venga en pensamiento el reprocharles de pecar contra la cronología. Al fin puede reanudarse el trabajo, y se pone mano a la obra. Surge empero nueva dificultad: el gobernador general se persona en Jerusalén, preguntando con qué derecho están reconstruyendo el templo. Escribe a Darío, responde éste, y al fin la restauración se lleva a feliz término (c. 5-6).

Cuanto a Esdras, el autor expresa en términos genera-

(1) Bien sabemos que no faltan autores que no sólo dudan, sino que lo niegan. Creemos que en el Comentario se verá cómo sus argumentos carecen de todo fundamento sólido.

les la vuelta de la caravana (7, 7-10), y luego transcribe el documento por el cual confería el monarca los poderes a Esdras; refiere los preparativos que éste anduvo haciendo, y, finalmente, la partida y llegada a Jerusalén (c. 7, 11-28 y 8, 1-36). Poco tiempo después de haber llegado acomete Esdras la reforma religiosa, empezando por los matrimonios mixtos (c. 9-10), con lo cual se cierra el libro.

Libro de *Nehemías*.—Recibidos los poderes del monarca, Nehemías parte y llega a Jerusalén. Inspecciona los muros, y se decide a restaurarlos cuanto antes (c. 1-2). Descríbese por menudo la manera de reconstruirlos, y se intercala el relato de las intrigas, violencias y engaños de los samaritanos, hasta que, a pesar de tanta contradicción, se lleva la obra a feliz término (c. 3-6). Una vez reedificados los muros, se piensa, como era natural, en repoblar la ciudad; y con esta ocasión se inserta la lista de los que habían vuelto del destierro en la primera cavarana (c. 7). Habiendo dado cima a la restauración material, acomete Nehemías la reforma religiosa (c. 8-10). Sigue un recuento de los que de hecho se establecieron en Jerusalén (c. 11), y a continuación varias listas (c. 12, 1-26). Descríbese luego la Dedicación de los muros recién construídos (c. 12, 27-47). Añádese un breve relato (13, 1-5), cuya posición cronológica es oscura. Finalmente, ciérrase el libro con algunas indicaciones sobre la actividad de Nehemías en su segunda vuelta a Jerusalén (13, 6-31).

De este rápido recorrido aparece que, tomando las narraciones en su sentido obvio, en el trabajo de juntar los varios documentos presidió la constante preocupación del autor de atenerse al orden cronológico. De ahí estamos autorizados a concluir que, cuando el referido autor coloca un relato delante de otro, este orden topológico corresponde, a su juicio, a la sucesión cronológica de los acontecimientos,

y por consiguiente constituye una presunción en pro de dicha sucesión. En consecuencia, hasta tanto que se aduzcan válidos argumentos en contra, es perfectamete razonable mantener el orden cronológico correspondiente a la posición relativa de las narraciones parciales.

Y para confirmar el interés del autor por la cronología vamos a recordar algunos siquiera de los pasajes en que puntualiza las fechas: Esd. 1, 1 «El primer año de Ciro»; 3, 1 «Llegó el mes séptimo»; 3, 6 «desde el día primero del séptimo mes»; 3, 8 «El segundo año de su venida»; 4, 6 «Y en el reinado de Asuero, al principio de su reinado»; 4, 24 «hasta el año segundo del reinado de Darío»; 7, 9 «y fué así que para el primer día del mes primero fijó él la subida de Babilonia, y el día primero del quinto mes llegó a Jerusalén» etc., etc. Neh. 1, 1 «En el mes de Kisleu del vigésimo año»; 2, 11 «y estuve allí quedo tres días»; 6, 15 «terminóse la muralla el veinticinco de Elul, a los cincuenta y dos días de comenzada»; 9, 1 «El día veinticuatro de este mes»; 13, 6 «el año treinta y dos de Artajerjes».

Autor.

Este nombre lo tomamos aquí en sentido un tanto lato, redactor, compilador; en una palabra, el que dió al libro su forma actual, sea cual fuere la parte que hubiere tenido en la primera redacción de sus documentos.

De estos documentos, aquellos en que Esdras (Esd. 7, 27-c. 8-9) y Nehemías (Neh. 1-7; 12, 27-43; 13, 6-31) hablan en primera persona han de atribuirse a la pluma de dichos personajes, respectivamente (1).

Pero ¿fueron Esdras y Nehemías, o uno solo de ellos, en particular Esdras, los que dieron al libro su forma actual?

---

(1) Véase más abajo, p. 10 ss. 188 ss.

En otros términos, ¿podemos llamar a Esdras propiamente el autor del libro? Creemos que la respuesta ha de ser negativa. No se explica en efecto que, caso de ser el redactor de la obra el mismo Esdras, hable éste en primera persona, y luego, sin motivo alguno que justifique el cambio, pase al uso de la tercera persona. Claro está que tal proceder no es absolutamente imposible; pero sí es en extremo improbable. Por el contrario, se da perfecta razón del cambio con suponer que otro autor inserta en su libro las Memorias de Esdras conservando su propio tenor, y por consiguiente la primera persona; y una vez terminadas éstas, se usa de nuevo la tercera persona.

Verdad es que también en otros libros (Jer. 20, 1.7; 28, 1. 5; Dan. 1, 1-7, 2; 7, 2-9, 27; 10. 1; 10, 2-12, 13) alternan la primera y la tercera persona, y con todo nadie toma esto por indicio de diversidad de autores. A nuestro juicio, no existe paridad. Por la sola lectura de los varios pasajes el alternarse de las dos personas da en los dos libros proféticos por una parte y en Esd.-Neh., por otra, impresión de todo en todo distinta. Jeremías en 20, 7-18 se pone a hablar directamente con Dios, y es muy natural que dirigiéndose al Señor lo hiciera en primera persona. En Jer. 28, 1.5 las circunstancias histórico-psicológicas explican satisfactoriamente el cambio de persona.

Hananías, el falso profeta, había exclamado «Contrivi jugum Babylonis» (28, 2), aludiendo manifiestamente a lo que habia dicho Jeremías en el cap. 27 (cf. v. 1-7.8.9-10. 12.14.16.19-22), a quien se dirigía personalmente, acompañando quizá con el gesto sus palabras. Ahora bien, fácilmente se comprende que, cuando Jeremías quiso describir este episodio, se le pusiera por delante de la imaginación la imagen de Hananías con su actitud agresiva, y que bajo esta impresión le saliera espontáneamente la frase «Dijo a *mí*», pues en ella vibraba una nota más personal que en la otra

«Dijo a *Jeremías*». Y luego, cuando ya no se trata de la actitud del falso profeta, vuelve a usar, como de ordinario, la tercera persona. Cuanto a Daniel, nótese que los cap. 1-6 contienen la parte histórica. La profética empieza con 7,2. El v. 1 de este cap. 7 se pone a manera de introducción; nada extraño, pues, que en él hable Daniel en tercera persona, mientras que en el v. 2 lo hace en primera persona. Lo propio debe decirse de la diferencia de personas en 10, 1.2. En una palabra, creemos que en Daniel se usan diversas personas, pero no cabe decir que se *pase propiamente* de una persona a otra.

Mantenemos, por consiguiente, que el cambio de persona en Esd.-Neh. excluye como redactor del libro así a Esdras como a Nehemías. Tal cambio se explica perfectamente en la hipótesis de que haya sido un tercero. Este, en efecto, transcribió las Memorias de los dos protagonistas, conservando la primera persona tal como en las mismas se encontraba; mientras que en lo que él añadió por su propia cuenta usó, como era natural, la tercera persona.

Ni se opone a esta conclusión el aserto del Talmud (*Baba bathra* f 14), que hace a Esdras autor de su libro, pues en realidad tal título puede justamente dársele, siquiera en sentido lato, puesto que buena parte de dicho libro está formado por sus Memorias.

Memorias de Esdras y de Nehemías.

(Esd. 7, 27-c. 8-9; Neh. 1-7; 12, 27-43; 13, 6-31.)

Estos dos personajes por el uso de la primera persona, en singular o en plural, se presentan como los redactores de los escritos; y no hay motivo alguno para sospechar que se trate aquí de una mera ficción literaria. Suponerlo fuera evidentemente arbitrario, a menos de apoyar tal suposición en argumentos positivos.

No merecen ser calificados de tales las consideraciones de Torrey (*Ezra Studies*, p. 244 ss.), con que se esfuerza en probar que el uso de la primera persona en Esdras no es otra cosa que un mero artificio literario («literary device»). Invoca el ejemplo de varios libros, como el de *Enoc*, el de los *Jubilcos*, el *Protoevangelio* de S. Jaime y hasta las *Mil y una noches* (!), en los cuales se pasa de la tercera a la primera persona, y a nadie se le ocurre pensar que las secciones donde se lee esta última sean verdaderas memorias auténticas, sino que se trata pura y simplemente de ficción literaria

Es raro que a la perspicacia de Torrey se le haya escapado la diferencia que va entre los libros citados y el nuestro de Esd.-Neh. Este reviste carácter propiamente histórico, como que resaltan en él de manera evidente los distintivos de una obra verdaderamente histórica, mientras que aquéllos andan llenos de visiones o de escenas puramente imaginarias. Para la validez del razonamiento falta en absoluto la paridad. Y así lo sienten autores no ya católicos, sino racionalistas, v. gr., Eissfeldt, quien afirma (*Einleitung in das Alte Testament*, Tübingen 1934; p. 586) que «ningún motivo hay suficiente para considerar el uso de la primera persona como ilusión artificial» (künstliche Ilusion), y Bertholet, cuyas son estas palabras: «Las Memorias de Esdras y de Nehemías son de inapreciable valor no sólo como fuentes históricas de primer orden, sino también y sobre todo como notas personales de dos hombres de tanta importancia en la restauración de la Comunidad judía, a quienes, gracias a las mismas, podemos perfectamente conocer» (*Esra und Nehemia*, p. XIV); y Jampel (*Die Wiederherstellung...*, página 143) no vacila en estampar estas frases: «Del proceder anticientífico de Torrey, cuyas aserciones carecen de todo fundamento, y que, como dice Meyer, son el resultado de pura fantasía, hay que prescindir completamente.» Palabras duras, que hacen el efecto de hierro candente, pero

bien merecidas. El mismo Batten se siente forzado a formular este juicio, por cierto nada lisonjero (p. 18): «Los argumentos de Torrey no han logrado convencer a aquellos que se han dado a un estudio diligente de la historia de Esdras; y con todo respeto a su erudición y diligencia [habrá mucha diligencia, pero manera de juzgar muy deficiente] yo me cuento en el número de aquellos que toman aún en serio la historia de Esdras.» Poco antes (p. 16) había dicho que Torrey sostenía que «las Memorias de Esdras son un mito». Cuanto a las Memorias de Nehemías reconoce el mismo Batten (p. 14) que «como fuente histórica cuentan entre las mejores del Antiguo Testamento».

Asentada en general la autenticidad e historicidad de las Memorias, cabe preguntar si deben considerarse como tales todas aquellas secciones donde se lee la primera persona; y además, si dichas Memorias fueron en mayor o menor grado modificadas por el autor o último redactor del libro.

Batten (p. 14-18) cree poder dar respuesta negativa a la primera pregunta, positiva a la segunda. En las Memorias de Nehemías reconoce como auténtico 1, 1-4; 1, 11 b-2, 7; 2, 9 b-20; 3, 33-7, 5 a; 13, 6-31. Lo restante no es de la pluma de Nehemías.

De Neh. 3, 1-32 dice: «Parece cierto que Neh. 3, 1-32 no es de Nehemías. No presenta ninguna de las características de este documento» (p. 15). Eissfeldt, por el contrario, afirma sin titubear y de manera categórica que «Neh. 3, o sea, la lista de los que tomaron parte en la reconstrucción de los muros, es miembro integrante de las Memorias de Nehemías» (*Einleitung*, p. 592).

En las de Esdras considera como genuino Esd. 7, 27 s.; 8, 15-19.21-25.28 s. 31 s. 36; 9, 1-11 a. 13-15. Lo demás no procede de Esdras. Por lo que hace a las *modificaciones*, *descubre* Batten la mano del cronista en los pasajes citados.

Es claro que así en un punto como en otro no es posible hablar con la misma aseveración que en el precedente, cuan-

do se trataba de la autenticidad, en general, de las Memorias. Del punto de vista crítico no cabe excluir *a priori* de un modo absoluto la posibilidad de que el autor se haya permitido amplificar alguna sentencia de las Memorias, o introducir alguna modificación que ayudara por ventura a completar o aclarar el sentido. Pero no se trata aquí de la posibilidad, sino más bien de si existen indicios suficientes para sostener que el autor en realidad procedió en la forma referida. Planteado el problema en estos términos decimos: 1) que de ningún pasaje de las Memorias, tanto de Esdras como de Nehemías, cabe demostrar, no ya de manera concluyente, sino meramente probable, que haya sido añadido de cosecha propia por el autor del libro; 2) que tampoco se descubren indicios positivos de alteraciones más o menos considerables hechas por el mismo autor. La impresión que da la lectura del libro es que éste transcribió las Memorias tal como le vinieron a la mano. No queremos con esto afirmar que las copiara en su integridad; casos hay en que, a nuestro juicio, dió un corte omitiendo parte de las mismas (véase el *Excursus*, p. 188 ss.); pero sí entendemos decir que en aquellas que juzgó oportuno reproducir en su libro respetó el texto, transmitiéndonoslo tal como lo encontró, salvo tal vez ligeras modificaciones de que apenas hay que tener cuenta. Las razones, ya filológicas, ya exegéticas que aduce Batten en contra, andan muy lejos de ser convincentes.

Fecha de la redacción.

Esta diríase que puede fijarse de un modo preciso, al menos cuanto al *terminus a quo* por el cap. 12. de Neh. En los vv. 11 y 22 se enumeran los sumos pontífices, siendo el último Jaddúa. Ahora bien, éste según Josefo (*Ant.* XI 8, 4 ejercía el oficio al tiempo de Alejandro Magno (331), de donde se sigue, naturalmente, que el libro Esd.-Neh. no

pudo ser compuesto antes de dicha fecha. Añádase que en el v. 22 se menciona también el reinado de Darío, lo cual —siendo éste probablemente Darío Codomano (336-331)— nos lleva a la misma conclusión. Esta fecha admiten numerosos autores, v. gr., Ryle («no antes del 320, y quizá más tarde»); Batten («no antes del 300»); Lusseau-Collomb («los libros de Esdras y de Nehemías datan de la época griega: tal vez de fines del siglo cuarto»). La conclusión, con todo, no es tan firme como a primera vista parece. El capítulo 12, 1-26 es un conjunto de listas que no tienen ninguna relación ni con lo que precede ni con lo que sigue, de suerte que pudieran perfectamente omitirse sin que de ello se resintiera el contexto. Esta circunstancia sugiere espontáneamente la pregunta si las referidas listas no serían adición tardía, de cuyo contenido ninguna conclusión cabe por consiguiente sacar relativa a la redacción del cuerpo principal del libro. Un autor tan poco sospechoso como Eissfeldt (*Einleitung*, p. 596) admite francamente tales adiciones, las cuales, dice, no son obstáculo para fijar la composición de nuestro libro hacia el 400. Pero hay más: de algunas de las breves secciones, en particular, puede probarse con alguna probabilidad que dentro del mismo capítulo son adiciones posteriores, por ejemplo, los vv. 22-23. En efecto, al principio de dos seciones bien definidas (v. 12. 24) se lee una frase muy semejante y casi idéntica (los sacerdotes jefes de familia: los jefes de los levitas); entre las dos perícopas hay perfecto paralelismo, el cual viene a quedar interrumpido por los vv. 22-23; indicio esto, por lo menos probable, de que fueron añadidos más tarde. Y lo propio cabe decir hasta cierto punto de los vv. 10-11. No es, pues, exacto lo que muy a la ligera afirma Ryle, al decir «ser cosa evidente que la hipótesis de adiciones tardías en nuestro caso obedece exclusivamente al deseo de poder mantener la tesis tradicional» (p. XXIV). No dudamos que Eissfeldt protestaría enérgicamente contra semejante imputación. La fecha

preferida por este crítico (hacia el 400) creemos poder daría, en ningún modo como cierta, pero sí como probable; por consiguiente, en vez de fines del 400 no hay exageración en decir a *principios* del mismo siglo. Varias frases («rey de Persia», «en los días de Nehemías») que suelen aducirse en contra (cf. Lusseau-Collomb. p. 255; Ryle, p. XXIV) creemos que son susceptibles de muy correcta interpretación en la hipótesis de dicha fecha.

Historicidad.

Como el libro de Esd.-Neh. no es un todo compacto y homogéneo, antes bien, consta de partes diversas entre sí, de distinta procedencia y de índole varia, hemos juzgado oportuno estudiar el carácter histórico de las diferentes secciones separadamente, considerando cada una de ellas en particular. Y así lo hacemos en sendos *Excursus* con los decretos reales, los documentos arameos, las listas, etc. Aquí, por consiguiente, nos limitaremos a unas pocas consideraciones de orden general, que podrán servir como de fondo a los razonamientos más particulares y concretos de los referidos *Excursus*.

El relato de Esdras y Nehemías se nos presenta en forma tal, en medio de tal ambiente y revestido de tales caracteres, que no parece posible haya quien se atreva a negar, no ya en uno que otro particular, sino en conjunto, su historicidad. Sin embargo, no faltaron tales osados. Así, por ejemplo, Renan, en *Histoire du peuple d'Israel*, volumen 4, p. 96 ss., afirma que las Memorias de Esdras y de Nehemías son pura invención, y aun duda de la historicidad del mismo Esdras (!); y en términos algo parecidos se expresa más recientemente Jahn, *Die Bücher Ezra und Nehemia*, p. I ss. Afortunadamente, por el buen nombre de la ciencia, son muy contados los que se permiten tales fantasías.

La simple lectura del libro da la impresión de que tenemos ante nosotros una obra de índole histórica, es decir, que el autor se propuso escribir historia (que lograra o no su propósito es otra cuestión de que hablaremos luego). Todo cuanto escribe pertenece al género narrativo: nada de poesía, nada de visiones ni de profecías; son documentos oficiales, catálogos, relatos matizados de circunstancias cronológicas y topográficas, que les dan, por decirlo así, forma concreta y tangible, y que revelan en el escritor marcado interés por la exactitud y acribía histórica. De la intención, pues, del autor, al menos hablando en general, no cabe la menor duda.

Pero, ¿corresponde a su intención la objetividad de los hechos? En otros términos: *Quiso* escribir historia; ¿la *escribió* en realidad? (1)

Lo que se narra son hechos públicos, que podemos calificar de trascendentes, de importancia capital para el pueblo judío; se perfila el retrato de dos personajes de alto relieve, cada uno a su manera, que fueron en cierto modo los héroes de la restauración judía, que vale tanto como decir de la resurrección moral del pueblo escogido. Y cuanto se relata se halla en armonía con el ambiente histórico de aquella época, con el carácter que los documentos profanos nos han revelado de los monarcas persas; y hasta ciertas particularidades se han visto plenamente confirmadas por escritos de indubitable valor histórico, como, v. gr., el nombre de *Sanballat*, jefe de los samaritanos, que se lee con este mismo carácter en los papiros de Elefantina (2). Finalmente, la fecha de nuestro libro cae dentro de una época perfectamente histórica, de la cual se conocen numerosos documentos; en fuerza de lo cual el relato de Esd.-Neh.

(1) Naturalmente, hablamos aquí desde el punto de vista histórico, prescindiendo por el momento de la inspiración.

(2) Sobre éstos, véase el Excursus correspondiente, p. 412 ss.

debe tenerse por histórico en tanto que no se pruebe lo contrario. (Véase Eissfeldt, *Einleitung*, p. 597-599.) Para las pruebas más detalladas consúltense los respectivos Excursus.

Relación entre Esd.-Neh. y el libro de los Paralipómenos

Es tal la semejanza de los dos libros en cuanto a la dicción y en cuanto al espíritu, que los autores modernos, casi unánimemente, atribuyen ambos a un solo y mismo autor. Y no es esto cosa sólo de nuestros días ; ya los antiguos advirtieron dicha semejanza y llegaron a la misma conclusión : «Optime jam monuit Tostatus—escribe Cornely *(Introductio*, vol. 2, p. 328)—tantam esse inter Paralipomena et inter libros Esdrae similitudinem linguae et styli, ut uni auctori opera ista sint attribuenda. Quod enim habet proprii dictio Paralipomenon, id in Esdrae libris reperitur, sive ad certorum vocabulorum usum, sive ad praepositionum frequentiam, sive ad alias constructiones grammaticas animum advertas. Eadem in utroque opere formula Lex mosaica citatur, eodem fuse dicendi genere iisdemque fere vocabulis levitarum munera describuntur ; eadem invenitur genealogiarum et catalogorum publicorum frequentia.» Y de todo ello se citan numerosos ejemplos, que, por lo demás, pueden verse en todas las *Introducciones*, y por eso no los repetimos aquí. Y añade el mismo Cornely en pro de la identidad del autor otra consideración, que aducen los modernos, y que también proponía ya Tostado : «Alterum quoque argumentum innuit Tostatus, Paralipomenon scilicet clausulam et prologum libri Esdrae consonare. Revera eodem Cyri decreto Paralipomena terminantur et Esdrae opus inchoatur : at non integrum decretum affert Paralipomenon auctor, sed vix non media in phrasi finen facit, ut nonnullis interpretibus aliquid libro deesse videatur. Nihil vero deest,

quoniam ultimis verbis omnia ea, quibus ipse pro fine suo indiguit, quam optime exprimit. Nihilominus fatendum est, multo melius, cur integrum decretum non attulerit, explicari, si eum altero in libro, in quo reditum ex captivitate et templi reaedificationem erat narraturus, illud repetere voluisse supponamus.»

La evidente semejanza de los dos libros en el lenguaje, en las ideas, y generalmente en el espíritu que los informa justifica en un todo la hipótesis de un solo y mismo autor; y por otra parte no creemos que contra ésta pueda hacerse valer argumento positivo alguno. No existe, pues, la menor dificultad en admitir que el autor de Esd.-Neh. sea el mismo que el de Paralipómenos. Pero ¿puede y aun debe considerarse tal identidad como conclusión perfectamente demostrada y sobre la cual no cabe ya duda razonable, según parecen dar por supuesto la gran mayoría de autores recientes? (1). No creemos que tal grado de certeza esté justificado por los elementos de que actualmente disponemos. Es muy posible concebir dos escritores—por ejemplo, dos sacerdotes o dos levitas—que estén imbuídos del mismo espíritu sacerdotal, que sientan las mismas preocupaciones por el templo y por cuanto se refiere al culto; que habiendo vivido en el mismo ambiente literario se hayan familiarizado con el mismo estilo, el mismo lenguaje. Toda esta su formación religiosa y literaria se reflejará ciertamente en sus escritos, los cuales ofrecerán estrecha semejanza, con todo y proceder de distintos autores. ¿No está de moda hoy día hablar de individuos pertenecientes a la *escuela* yahvís-

(1) Véase, v. gr., la manera y el tono con que afirma o más bien da por supuesta esa identidad Noordtzij en su interesante artículo *Les intentions du Chroniste* (*Rev. Bibl.*, 1940, 161-168), quien habla de los dos libros de las Crónicas (o sea, de Paralipómenos) como de «la primera parte del libro del Cronista», y de los libros de Esdras y de Nehemías como de «la segunda parte del mismo libro» (p. 164).

tica, a la *escuela* elohística, a la *escuela* sacerdotal? Aplíquese esto a nuestro caso: dos individuos pertenecientes a la misma escuela habrían redactado Esd.-Neh. y Paralipómenos. Repetimos que no entendemos negar la identidad de autor; lo que decimos es que no está justificado el tono dogmático con que se afirma dicha identidad, dándola por tesis perfecta y definitivamente demostrada (1).

¿Formaban Esd.-Neh. y Paralipómenos un solo libro?



A esta pregunta, a la que contestan afirmativamente la gran mayoría de autores modernos, respondemos ya en parte con lo que acabamos de decir. Ahora añadiremos que tenemos por poco probable tal unidad. La índole de uno y otro, cuanto a la manera de tratar la historia, es distinta: En Paralipómenos el autor la compendia toda entera, empezando por el mismo Adán; y las muchas fuentes de que dispone no las reproduce de ordinario en su propio tenor, sino que de ellas teje la historia a su manera, dándole un carácter personal. Por el contrario, en Esd.-Neh. se recuerdan unos pocos episodios con todos sus pormenores, y los documentos, por lo menos en su mayor parte, se aducen en su forma original.

Cierto es que los acontecimientos de Esd.-Neh. siguen cronológicamente a los narrados en Paralipómenos, y que los últimos vv. de éste (36, 22 s.), referentes al decreto de Ciro, lo enlazan, por decirlo así, con Esd.-Neh., que se abre

---

(1) El P. Prado (*De sacra V. T. historia*, 1934, p. 461) da la nota justa: «Communis fere recentiorum opinio unum eundemque Par. et Esd.-Neh. auctorem fuisse, quamvis extrinsece et intrinsece probabilis (idem namque est compositionis tempus, idem aramaicus linguae color, eadem rerum liturgicarum in utroque opere sollicitudo), certa minime videtur; diversa ipsa in fontibus allegandis ratio, ni fallor, diversum utriusque operis auctorem prodit.»

precisamente con el mismo decreto, circunstancia que se presenta, y a las veces como decisiva, en favor de la unidad de los dos libros. A nosotros nos parece, por el contrario, que es de muy poco, y aun quizá de ningún valor. En efecto, se comprende fácilmente que el autor de Paralipómenos, quienquiera que fuese, cerrase su libro con el decreto de Ciro; lo cual podía hacer por un doble motivo: dar a entender a sus lectores que los desterrados no se habían quedado para siempre en el destierro; y además, por ventura, indicar sensiblemente, como por un anillo de enlace, que la historia de Esd.-Neh. era continuación de la que él había escrito. Que no reprodujese el decreto en su integridad no tiene importancia: transcribió lo que hacía a su propósito.

El libro 3 de Esdras.

Es libro apócrifo, pero muchos Padres lo tuvieron por canónico. Y a la verdad, su contenido lo hallamos casi por entero en el libro canónico Esd.-Neh. Sólo tiene propio el episodio de los tres jóvenes (c. 3-5, 6). Véase la correspondencia de 3 Esdras por una parte, y por otra de Paralipómenos y Esd.-Neh.:

3 Esd.	1	2 Par.	c. 35. 36.
»	» 2, 1-15	Esd.	1.
»	» 2, 16-30	»	4, 7-24.
»	» 3-5, 6.		
»	» 5, 7-73	»	2, 1-4, 6.
»	» 6, 1-9, 36 ..	»	5, 1-10, 44.
»	» 9, 37-55	Neh.	7, 73-8, 13.

Como se ve, sólo la perícopa 3-5, 6 no se lee en Esd.-Neh. En ésta se cuenta que tres jóvenes al servicio del rey Darío se concertaron entre sí sobre quién mostraría mayor ingenio. Para ello se propuso el problema: cuál de las tres

cosas era la más fuerte, el *vino*, el *rey* o las *mujeres*. El primero escribió: «Fuerte es el vino.» El segundo: «Más fuerte es el rey.» El tercero: «Más fuertes son las mujeres; pero sobre todas las cosas vence la verdad.» Congregó el monarca a los Grandes del reino, y en presencia de la augusta asamblea habló cada uno de los tres jóvenes exponiendo con grande elocuencia su propia opinión. El tercero, después de haber ponderado la fuerza de las mujeres, dice que por encima de ellas, y del vino y del rey, está la verdad: «la verdad permanece, y triunfa, y vive por los siglos de los siglos» (3, 38). Entonces todos, entusiasmados, exclamaron: «Grande es la verdad, y ella triunfa.»

El joven que así habló no era otro que *Zorobabel*.

Entonces el rey le dijo: «Pídeme cuanto quisieres, que todo te lo daré, puesto que tú has mostrado mayor sabiduría que los demás.»

El joven Zorobabel dijo al monarca: «Acuérdate del voto que hiciste de edificar Jerusalén y restaurar el templo. Lo que ahora, pues, te pido es que cumplas el voto que al Rey del cielo hiciste.»

El monarca accedió luego a su petición.

En los códices griegos 3 Esd. se halla comúnmente en primer lugar con el nombre de *Esdras A*, al cual sigue nuestro Esd.-Neh. bajo el título de *Esdras B*. Batten con otros acatólicos a 3 Esd. llama *1 Esdr.*, y al libro canónico Esd.-Neh., *Ezr.-Ne*. El 3 Esd. ofrece varios problemas de no poco interés, que vamos a tocar siquiera brevemente.

Relación de 3 Esd. al Texto Masorético y a la versión griega del mismo.

Son varias las hipótesis: 1) 3 Esd. es una modificación de nuestra versión griega de Esd.-Neh. 2) Es modificación de otra versión griega de Esd.-Neh. distinta de la actual.

3) Es versión directa de un texto hebreo de Esd.-Neh. distinto del actual.

Las partes comunes a 3 Esd. y a Esd.-Neh. son prácticamente idénticas; de donde podemos concluir que el primero depende del segundo, puesto que, si dos escritores hubieran tratado independientemente el mismo argumento, no lo habrían hecho de fijo del mismo modo. No hay razón para pensar, pues, en un texto hebreo distinto del nuestro.

Mas ¿cómo explicar el orden diverso en que se narran los acontecimientos? ¿No supone esto que el autor de 3 Esd. tuvo ante los ojos un texto distinto del nuestro cuanto al orden de la narración? Nosotros creemos que el autor tuvo ante sí nuestro texto hebreo con el orden actual, y que él lo modificó conforme al fin que se proponía. Es decir, quiso el autor introducir en su libro un elemento nuevo, el episodio de los tres jóvenes en el palacio de Darío. Esto le llevó a transportar Esd. 4, 7-24 a continuación de Esd. 1, pues en aquella perícopa se dice (v. 24; 3 Esd. 2, 31) que se interrumpió la restauración del templo hasta el año segundo de Darío, lo cual preparaba el episodio de los tres jóvenes, donde Zorobabel pide a Darío que cumpla su voto de reconstruir la casa de Dios. Por el contrario, Esd. 2, 1-4, 6 tuvo que colocarse detrás del referido episodio, porque en dicho pasaje se narra la ida de Zorobabel a Jerusalén. El orden, por consiguiente, de los acontecimientos en 3 Esd. es obra del autor, y obedece a la introducción de la historia de los tres jóvenes.

Con esto dicho se está que fuera evidentemente anticientífico dar al nexo cronológico en 3 Esd. la preferencia con respecto al que ofrece Esd.-Neh.

NB. Josefo, *Ant.* XI, c. 1-5, sigue el orden de 3 Esd., al cual tuvo ciertamente ante los ojos: Darío hace voto de devolver los vasos sagrados, c. 3 n. 1. Episodio de los tres

jóvenes, c. 3 n. 2-9. Lectura de la Ley, c. 5 n. 5. A continuación se da la historia de Nehemías, c. 5 n. 6.

Hay con todo una diferencia. En 3 Esd. ninguna mención se hace de Zorobabel antes de Darío ; por el contrario, en Josefo (c. 1 n. 3) Ciro en la carta que dirige a los gobernadores habla de Zorobabel diciendo que lo envía a Jerusalén. De ahí que el historiador judío se vea obligado a hacerle volver de la santa ciudad (c. 3 n. 1) para tomar parte en el referido certamen de los tres jóvenes. Claro que hay en esto evidente incongruencia. Por ahí se ve que en ningún modo cabe aducir el orden de los acontecimientos en Josefo como argumento en favor del que ofrece 3 Esd.

Carácter literario de 3 Esdras.

Un hecho hay innegable, y es que la versión de 3 Esd. es más elegante, más libre y airosa que la de Esd.-Neh., la cual es servil y por ende embarazada. Para convencerse de ello basta leer el decreto de Ciro en ambas versiones (Esd.-Neh. 1, 1-4 ; 3 Esd. 2, 1-6). Y lo que pasa en este pasaje se advierte igualmente en los demás. Claro que para dar prueba completa del aserto debiéramos recorrer todo el libro. Para ello remitimos al estudio de Moulton, *Über die Überlieferung und den textkritischen Werth des dritten Esrabuchs*, en ZATW, 19 (1899), 209-258 ; 20 (1900), 1-35 ; cuyas son estas conclusiones, que nosotros juzgamos perfectamente justificadas: Parangonada la versión de 3 Esd. con la de LXX (1) (esto es, de Esd.-Neh.), se nota una manera

---

(1) Howorth sostuvo que 3 Esd. es el verdadero texto de LXX, y que la versión que corre como de LXX es en realidad la de Teodoción. Cf. Bayer, p. 155 y Fischer, p. 351 (véase la cita completa de ambos más abajo, p. 25) quienes lo refutan.

más libre, menos mecánica. Con mayor libertad se añaden y se suprimen artículos y pronombres; la parataxis hebrea se transforma en hipotaxis [esto con suma frecuencia]: los verbos pasivos en activos...; con las conjunciones se procede hasta cierto punto arbitrariamente, añadiéndolas u omitiéndolas (1).

Otro hecho hay que también cabe dar por cierto, a saber, que ni 3 Esd. es modificación de Esd.-Neh. (2), ni viceversa. Con sólo leer las dos versiones se adquiere, creemos, la certidumbre de que tal modificación constituye una verdadera imposibilidad moral. Tanto la una como la otra dependen inmediatamente de un original hebreo. Que nuestro texto hebreo actual es el que sirvió a la versión de Esd.-Neh. no puede dudarse. El problema se reduce, por consiguiente, a saber si 3 Esd. depende del mismo, o bien de otro distinto.

En este punto se dividen los pareceres. P. Riessler afirma en BZ 5 (1907) 157, que el texto hebreo que tradujo 3 Esd. era anterior y mejor que nuestro texto masorético. Por el contrario, J. Fischer (BZ 2 [1904] p. 361.363) había llegado a la conclusión de que el autor de 3 Esd. tuvo delante de sí el mismo texto hebreo que poseemos actualmente nosotros. Ambos escritores fundan, como es natural, su propia conclusión en el examen de varios pasajes de 3 Esd. cotejados con nuestro texto masorético.

Nosotros tenemos por más probable la segunda conclusión. Creemos que 3 Esd. tuvo delante de sí nuestro texto hebreo, que trató empero con harta libertad y aun desenvoltura, simplificando, ampliando, interpretando; de donde se sigue un principio de grande alcance en la esfera de la crí-

(1) Véase también Bayer, p. 147 ss

(2) Esto sostuvo Keil. Cf. Bayer, p. 147.

tica textual, que puede formularse en estos términos: Hablando en general, las divergencias que se notan en 3 Esd. respecto del TM no se deben a la existencia de un original hebreo distinto, sino más bien a la manera libre de traducir que se permitía el autor. Por consiguiente resultan las referidas divergencias o lecciones propias de muy escasa ayuda para la reconstitución del TM, contra el juicio y parecer de Batten, quien en casi todos los casos les da preferencia. Con esto, sin embargo, no pretendemos negar que varias de dichas lecciones representen un original mejor que nuestro texto hebreo actual. Citemos únicamente unos pocos pasajes a guisa de ejemplo: 3 Esd. en 6, 4 (TM 5, 4) omite la frase difícil. En 6, 6 (TM 5, 5) y en 6, 7 (TM 5, 6-7) simplifica. En 7, 10-11 (TM 6, 19-20) interpreta y amplía. En 9, 16 (TM 10, 16) es preferible su lección, donde se halla en singular el verbo *separar*, teniendo como sujeto a Esdras. Un ejemplo, repetido con frecuencia, que nos muestra la libertad que se toma el autor, nos lo ofrece la expresión פחת עבר־נהרה que él traduce por επαρχος κοιλης Συριας και Φοινικης (3 Esd. 7,1 = TM 5, 6; y en otros muchos pasajes).

En conclusión, puede caracterizarse la versión de 3 Esd. en dos palabras: más elegante; menos fiel.

Sobre el punto que acabamos de tratar pueden consultarse:

Edmund Bayer, *Das dritte Buch Esdras und sein Verhältnis zu den Büchern Esra-Nehemia*, en *Biblische Studien*, Band XVI Heft 1 p. XI-161; Freiburg 1911. El más completo, en cuanto a los varios puntos que abarca.

W. J. Moulton. Véase más arriba la cita completa.

J. Fischer, *Das apokryphe und das kanonische Esrabuch*, en *BZ* 2 (1904) 351-364.

P. Riessler, *Der textkritische Wert des dritten Esdrasbuches*, en *BZ* 5 (1907) 146-158.

RESUMEN HISTÓRICO DE LOS IMPERIOS BABILÓNICO Y PERSA (1).

En 612 (2) a. C., en el mes de Ab (= Julio-Agosto), sitiada por Ciaxares rey de la Media y Nabopolasar, que tenía usurpado el trono de Babilonia desde el año 625, aliados ambos desde el 614, cayó Nínive, la capital del imperio asirio. Los dos monarcas se dividieron el coloso caído, tocando Siria y Mesopotamia al nuevo imperio babilónico regido por Nabopolasar.

Dos años después el Faraón Necao II se adelantaba hacia el Norte (3) a través de Palestina. Va a cerrarle el paso

---

(1) La historia de este período puede verse más profusamente narrada en *The Cambridge Ancient History* (= *CAHist.*) vol. 3 (1925) p. 126-131. 206-225; vol. 4 (1926) p. 1-25. 173-346; vol. 6 (1927) p 1-24. 352-386; brevemente en Kittel, *Geschichte des Volkes Israels*, vol. 3_1 (1927) p. 1-20. 264-298; vol. 3_2 (1929) p. 484-489. 663-667; y más sucintamente en Vandervorst, *Israel et l'Ancient Orient*[2] (1929), p. 127-200.

(2) Hasta hace poco, la caída de Nínive se colocaba generalmente en 606; pero desde la publicación de C. J. Gadd, *The Fall of Ninive;* The newly discovered Babylonian Chronicle, N.º 21.901 in the British Museum (London, 1923), se adelanta de seis años, poniéndose en 612. Cf. Alfrink, *Die Gadd'sche Cronik und die Heilige Schrift*, en *Biblica* 1927, 385 ss., donde se da, p. 386 nota, una abundante bibliografía. Véase asimismo *Biblica* 1932, 399 ss.; RB 1924, 223-231. La versión de dicha crónica puede verse en Gressmann, *Altor. Texte zum Alten Test.* (1926) p. 362-365.

(3) Según 4 Reg. 23, 29 tal como actualmente se lee, parece que la expedición se dirigía contra Asiria. Pero por la mencionada crónica de Gadd se ve que era más bien en su favor; y en esto se acuerda el documento babilónico con Josefo, quien en *Ant.* X, 5, 1, dice que Necao «iba a guerrear contra los medos y los babilonios, que habían destruído el imperio de los asirios». De varias maneras se ha ensayado de hacer desaparecer la antinomia; entre otras, el cambio de la partícula על *(contra)* en אל *(hacia)*; y ésta parece ser la solución más sencilla. Cf. Alfrink, l. c., p. 389 ss. Sobre la frase «*Dios* me ordenó...» (2 Par. 35, 21) cf. RB 1948, 390 ss.

Josias, rey de Judá (1); pero es derrotado por el egipcio en 609 en la llanura del Cisón, junto a Megiddo (4 Reg. 23, 29 s.). A su vez, tres años más tarde, en 606, Necao, que se había quedado en Siria, fué completamente deshecho en Carkemish, la actual Djerablus, junto al Eufrates (Jer. 46, 2), por Nabucodonosor, hijo de Nabopolasar (2). Esta batalla fué decisiva: toda la Siria con Palestina cayó en manos de Babilonia, «que se apoderó de cuanto había sido del Faraón, desde el Torrente de Egipto hasta el río Eufrates; ni el monarca egipcio se atrevió a salir ya más de su tierra» (4 Reg. 24, 7).

El vencedor se adelantó en seguimiento del fugitivo Faraón hacia Egipto. Pero habiendo tenido noticia de la muerte de su padre Nabopolasar, ocurrida entre Mayo y Julio del 605, retrocedió tomando apresuradamente el camino de Babilonia.

En dicho año 605, el tercero (Dan. 1, 1) de Joaquim (608-598) y el primero de Nabucodonosor (Jer. 25, 1) (3), tuvo lugar el primer asedio de Jerusalén y la *primera deportación* (2 Par. 36, 6-8; Dan. 1, 1-2; 4 Reg. 24, 1) (4). Joaquim se

---

(1) No aparece claro el motivo de tal conducta, tanto más cuanto que el Faraón declara explícitamente que su expedición no va contra el rey de Judá (2 Par. 35, 21). Es probable que Josías había visto con gusto la caída de Nínive; y ahora quería impedir que con el auxilio de Egipto se reanimara el agonizante Imperio asirio. Cf. Florit en *Biblica* 1932, 400-409; Sellin, *Geschichte des israelitisch-jüdischem Volkes* (Leipzig 1924) I p. 295.

(2) Cf. *CAHist.* 3, 210-212, y también p. 298 s.

(3) Jeremías hace coincidir en este pasaje (25, 1) el año primero de Nabucodonosor, y en 46, 2, la batalla de Carkemish con el año *cuarto* de Joaquim. La diferencia nace probablemente de la distinta manera de computar los años. Cf. Goettsberger, *Das Buch Daniel* (Bonn, 1928) p. 15.

(4) Curtis (*The Book of Chronicles*, Edinburgh, 1910 p. 520 s.) se muestra un tanto escéptico respecto a esta deportación. No es preciso decir que la llevase a cabo Nabucodonosor en persona; bien pudo ser

rebeló contra Babilonia, y contra él subió Nabucodonosor el año séptimo de su reinado (Jer. 52, 28), esto es, en 598 o 597. Por este tiempo había muerto ya Joaquim, dejando como sucesor su hijo Joakín (más tarde Jeconías, Jer. 37, 1), quien a los tres meses de subido al trono fué llevado cautivo a Babilonia (4 Reg. 24, 8-16), siendo ésta la *segunda deportación*. Sedecías, puesto en el trono por Nabucodonosor en lugar de su sobrino Joakín (4 Reg. 24, 17), negó a su vez la obediencia al rey de Babilonia; y éste marchó contra Jerusalén, la cual asedió el año noveno de Sedecías, 589, y tomó el año undécimo del mismo monarca, 587 (4 Reg. 25, 1-4), destruyendo la ciudad y llevándose numerosos cautivos e inmenso botín (v. 5-21); *tercera deportación*.

El nuevo imperio babilónico fué de corta duración. En 562, tras un reinado de cuarenta y tres años, Nabucodonosor II dejó el trono a su hijo Amel-Marduk, el Evil-Merodac de la Biblia, que se mostró clemente para con el cautivo rey de Judá Joakín (4 Reg. 25, 27 ss.). A los dos años, en 560, Evil-Merodac sucumbió a un movimiento revolucionario capitaneado por Nergal-šar-uṣur (Neriglissar), probablemente cuñado del rey (1). En 556 a Neriglissar sucede su hijo, menor de edad, Labaši-Marduc, quien a su vez es asesinado en 555, ocupando el trono Nabonidos.

Precisamente por este tiempo se obraba entre medos y persas un cambio, que con el andar de los años debía ser fatal al imperio babilónico. En 559 el persa Ciro (2) sucedió como rey de Anšan a su padre Cambises, y cuatro años más tarde, en 555, se rebeló contra el soberano de medos y

---

que diera el encargo de efectuarla a alguno de sus generales. La aserción, tanto de 2 Par. como de Dan., es explícita, y ningún motivo hay para dudar de su exactitud.

(1) Cf. *CAHist.*, 3, 217 s.

(2) Sobre este monarca, Cf. RB 1912, 22-49; *Cyrus le Grand*.

persas, Astiages, a quien hizo prisionero, y cuya hija tomó en matrimonio.

Un tal éxito preocupó a Creso, rey de Lidia, que había sucedido a su padre hacia el 560. Buscó y obtuvo el apoyo del Egipto y de Nabonidos para marchar contra Ciro; pero éste, noticioso, por un traidor, de tales planes, toma la delantera, y después de varias peripecias logra triunfar de Creso. En los años siguientes, hasta el 539 poco más o menos, extendió sus conquistas hacia el Norte, Sur y Oeste (1).

Es claro que, a no tardar, Ciro volverá los ojos hacia el imperio babilónico que, hallándose de años atrás en manifiesta decadencia, difícilmente podrá resistir al triunfante conquistador. En efecto, en el mes de Tišri (= Sept.-Oct.) del 539 es derrotado el ejército babilónico en Opis, junto al Tigris, no mucho al Norte de la actual Bagdad. Un mes más tarde Ciro, corriéndose hacia el Sur, se apodera de Sippar, a donde se había refugiado Nabonidos, quien escapa a Babilonia. Contra esta ciudad tenía despachado ya Ciro desde Opis parte de su ejército al mando de Gubaru, gobernador del país de Gutium. Este por una hábil estratagema tomó la capital dos días después que Ciro se había apoderado de Sippar. El 3 de Marḥešvan, o sea en la segunda mitad de Octubre, Ciro hacía su entrada en la capital conquistada, y puso a Gubaru como gobernador (2).

---

(1) Cf. *CAHist.*, 4, 1-15.

(2) El libro de Daniel contiene varias noticias sobre el fin del Imperio babilónico que crean cierta dificultad, pues no es fácil ver cómo se acuerdan con los datos de la historia profana. No haremos sino tocar este punto, remitiendo a los autores que lo tratan de propósito. Se da (5, 30) como último rey de Babilonia a Baltasar (Bel-šar-uṣur), hijo de Nabucodonosor (5, 11. 18), que murió mientras daba un gran banquete (5, 1. 30), y cuyo sucesor —al parecer, inmediato— fué Darío el medo (6, 1) hijo de Asuero (9, 1). Ahora bien; según los documentos profanos, Ciro sucedió inmediatamente a Nabonidos. De los contratos en escritura cuneiforme parece que el último del reinado de Na-

A la muerte de Ciro (529), ocurrida en circunstancias que hasta el día de hoy han quedado un tanto oscuras (1), sucedióle su hijo mayor, Cambises II, que llevaba ya el título de rey de Babilonia.

El nuevo monarca llevó en 525 sus armas contra Egipto, donde reinaba aún Amasis. Muerto éste, su hijo Psammetico II, que le sucedió en el trono, se adelantó a dar la batalla a Cambises frente a Pelusium, siendo derrotado y refugiándose a Menfis. Esta ciudad cayó poco después en manos del conquistador persa, y con ella todo Egipto. Frustrada la tentativa de conquistar la Etiopía, Cambises emprendió en la primavera del 522 la vuelta a Babilonia (2).

En el camino llególe la noticia de la usurpación del trono por el falso Smerdis—el mago Gaumata—, que se había presentado como el verdadero hermano de Cambises. Este se adelanta al frente de sus tropas contra el usurpador; pero en esto le alcanzó la muerte, sobre cuyas circunstancias reina completa oscuridad (3).

---

bonidos está fechado el 10 de Marḫešvan, y el primero del tiempo de Ciro el 24 del mismo mes. No hay, pues, lugar ni para Baltasar ni para Darío.

Numerosas soluciones se han propuesto. Quizá, por ahora, la más probable es que Baltasar —consta que Nabonidos tenía un hijo de este nombre— fué asociado por su padre en el reino; y Darío el medo no es otro que Gubaru, nombrado por Ciro gobernador de Babilonia. Claro que esta solución no es de todo punto satisfactoria. De todas maneras, antes que lanzarse a condenar como falsa la narración de Daniel es prudente esperar que otros descubrimientos hagan nueva luz sobre el particular. Cf. Goettsberger, *Das Buch Daniel*, p. 41 s. 47-49; Vigouroux, *La Bible et les découv. mod.*, vol. 4 (1896) p. 351-373; RB 1912, 40 s.

(1) Cf. *CAHist.* 4, 15; RB 1912, 48 s. Lo que parece fuera de duda es que murió guerreando.

(2) Sobre la actividad bélica, civil y religiosa de Cambises en Egipto Cf *CAHist.* 4, 20-23; 3, 311-313.

(3) Cf. ibid. 4, 173.

No tardó en descubrirse el engaño del intruso, a quien asesinó en abril del 521 Darío, hijo de Histaspes, de la familia de los Aquemenidas, quien fué luego reconocido como legítimo monarca.

Al principio de su reinado tuvo que hacer frente Darío I a temibles sublevaciones que estallaron en varias partes de su inmenso imperio ; pero al fin triunfó de todas, infligiendo un terrible castigo sobre todo a Babilonia. En 518 quedaba restablecida la paz. Dedicóse entonces a reorganizar la administración de sus estados para darles mayor unidad y con esto más estrecha dependencia de la autoridad real, y asimismo para hacer más fácil la recolección de los tributos (1).

No contento con sus vastos dominios, hizo nuevas conquistas al Este y al Sur y redujo a obediencia varias poblaciones del Norte. Quedaba al Oeste la Grecia. Darío la atacó con un inmenso ejército ; pero fué derrotado en Maratón el año 490 (2). Este desastre alentó a los egipcios, que se rebelaron y arrojaron del territorio la guarnición persa. Darío se preparaba para vengar ese doble descalabro, cuando le sorprendió la muerte en 485, después de treinta y siete años de reinado.

A su hijo y sucesor Jerjes I costó no menos de cuatro años sofocar la rebelión egipcia. En 481 castigó severamente los conatos de independencia de Babilonia ; y el otoño

---

(1) Sobre la organización del Imperio por Darío. Cf. *CAHist.* 4, 194-201. La división en satrapías no la introdujo él, pero sí la perfeccionó ; ella se remonta a Cambises y a Ciro. Cf. ibid. p. 194. Véase asimismo Abel, *Géographie de la Palestine*, vol. 2 (París, 1938) p. 108 ss.

(2) Cf. *CAHist.* 4, 229-252.

de este mismo año llevó sus armas contra Grecia, logrando apoderarse de Atenas, pero siendo derrotada su flota (23 septiembre 480) en Salamina (1). A este desastre sucedieron otros, y con ellos se inició un movimiento general de sublevación por parte del mundo griego. Jerjes, indolente y afeminado, se estuvo inactivo, hasta que en 465 murió a manos de un cortesano, Artabanus (2).

Sucedióle uno de sus hijos, Artajerjes I Longimano, quien por espacio de tres años tuvo que defender el trono contra sus competidores. En 462, Inaros, rey de Libia, lanzó el grito de guerra, y al punto estalló una sublevación general entre los egipcios, poderosamente ayudados por los griegos; sublevación de que el monarca persa no logró triunfar sino en 454. Con otras provincias y con sátrapas rebeldes tuvo también que luchar, y hacer frente a divisiones intestinas. Murió en 424, después de cuarenta y un años de reinado.

Subió al trono su hijo Jerjes II, que a los cuarenta y cinco días fué asesinado por uno de sus hermanos ilegítimos, por nombre Sogdianos, quien a su vez, después de sólos seis meses y medio de reinado, cayó bajo los golpes de otro hermano ilegítimo, que ocupó el trono en 423 con el nombre de Darío II Nothus, el bastardo.

Este tuvo que emplear la mayor parte de su reinado en someter a rebeldes que aspiraban a la corona. El año 412 intervino por su hijo Ciro en la guerra que ensangrentaba la Grecia, entre Atenas y Esparta: gracias al apoyo persa,

---

(1) Cf. *CAHist.* 4, 313 s.
(2) Cf. ibid., 6, 2.

la segunda triunfó de la primera en 405. Poco después, en 404, moría Darío II, dejando heredero del trono a su hijo primogénito Arsakes, que tomó el nombre de Artajerjes II Mnemon.

Ya durante la ceremonia misma de la coronación, su hermano Ciro, llamado el joven, quiso atentar contra su vida. Perdonado, se fué al Asia Menor, y reunido en 401 un ejército marchó hacia el Oriente y pereció en la batalla de Cunaxa (1), poco al Norte de Babilonia.

El nuevo monarca intervino en las guerras que sostenían entre sí las ciudades griegas, en particular Atenas y Esparta. Egipto se esforzaba en recobrar su independencia. Se mandó contra el Faraón un fuerte ejército que, después de obtener un triunfo junto a Pelusium, retrocedió, quedando así el Egipto en 374 libre del yugo persa. El gran monarca seguía siendo árbitro de los pequeños estados de la Grecia, que se disputaban su alianza ; pero se le rebelaban uno tras otro varios sátrapas. En 362 murió el anciano Artajerjes II, sucediéndole su tercer hijo Artajerjes III Ochus.

Sus recelos hiciéronle inaugurar su reinado con la matanza de todos los príncipes que podían tener alguna pretensión al trono. Muy pronto suscitáronse una multitud de rebeliones, avivadas y sostenidas por Egipto, que mantenía por aquel entonces su independencia. Los judíos parece que hicieron causa común con los rebeldes, o por lo menos mostraron simpatizar con ellos ; en consecuencia de lo cual, un buen número de los principales fueron desterrados a Hircania. Artajerjes emprendió una expedición militar hacia el

(1) Puede verse una detallada descripción de la misma en *CAHist.* 6, 4-9.

Occidente, donde castigó duramente a los habitantes de Sidón. Se dirigió luego contra Egipto, cuyo rey, Nectanebo, fué derrotado y se escapó a Etiopía, quedando de nuevo el Egipto sujeto al imperio persa el año 342 (1).

Ochus, vuelto a Susa, abandonó las riendas del gobierno en manos del eunuco Bagoas. Este, temiendo caer, por intrigas de sus rivales, en desgracia del monarca, lo envenenó en 338, dando al mismo tiempo muerte a sus hijos, excepto el menor de todos, Arsés, a quien puso en el trono, seguro de poder gobernarlo a su talante. Pero cuando el joven rey dió muestras de querer deshacerse de la tutela del poderoso ministro, sufrió de manos de éste la misma suerte de su padre (335). Entonces Bagoas ofreció la corona a uno de sus amigos, Codomano, que tomó el nombre de Darío III.

Poco tiempo duró su reinado. Filipo de Macedonia, después de sometidas las ciudades griegas rivales entre sí, mandó hacia el Oriente un ejército de 10.000 hombres con el fin de sublevar contra la Persia a los griegos de la costa; y él mismo se disponía a marchar en persona, cuando fué asesinado en 336.

El plan de Filipo lo llevó a cabo su hijo y sucesor Alejandro. Al frente de un ejército bien disciplinado ganó la batalla de Isos en 333. Pasó por Jerusalén y llegó a Egipto en 332. En 331 volvió al Asia, y en el mes de Septiembre, en Arbelas, al otro lado del Tigris, triunfó de Darío Codomano, quien en su huída pereció a manos de uno de sus generales, y con él desapareció el imperio persa (2).

---

(1) Cf. *CAHist.* 6, 21-24.

(2) Cf. *CAHist.* 6, 352-386.

IMPERIO PERSA

Ciro	538 - 529	Decreto de Ciro. Vuelta del destierro bajo Zorobabel, 538. Se da principio a la restauración del templo, 537.
Cambises.	529 - 522	
Pseudo-Smerdis	522 - 521	
Darío I Hystaspes	521 - 485	Terminase el templo el año 6 de Darío (516).
Jerjes I (Asuero)	485 - 465	
Artajerjes I Longimano.	465 - 425	Vuelta bajo Esdras el año 7 de Artajerjes, 458. Vuelta de Nehemías el año 20 de Artajerjes, 445.
Jerjes II	por 2 meses	
Sogdiano...	por 7 meses	
Darío II Nothus..	424 - 405	
Artajerjes II Mnemon ...	405 - 358	
Artajerjes III Ochus ...	358 - 337	
Arses	337 - 335	
Darío III Codomano ...	335 - 331	

Condición social-religiosa de los desterrados.

No será, creemos, fuera de propósito completar ese breve cuadro de la historia con algunos perfiles sobre la condición de los judíos en el destierro.

Es de creer que a los principios no sería su posición holgada, antes bien angustiosa. Poco debieron llevar consigo de Palestina ; ni cabe suponer que recibieran mucho de los babilonios. Mirábanlos sin duda éstos despectivamente y con malos ojos, si hemos de juzgar por la conducta que observó Nabucodonosor en Ribla (4 Reg. 25, 6-7. 20-21) y por la naturaleza misma de las cosas. Vivirían por consiguiente pobres y humillados.

Pero como no pocos de los deportados pertenecían a la nobleza de Jerusalén y debían de poseer una cierta cultura, y muchos eran artesanos hábiles en su oficio (4 Reg. 24, 14-16, «transtulit universos principes... et omnem artificem...»), no es temerario conjeturar que los unos se fueron conquistando poco a poco las simpatías de los naturales, y los otros pudieron ganarse con su trabajo el pan de cada día. Por lo demás, nos consta que Daniel y sus compañeros fueron tenidos en grande honor en la misma corte; que el rey Jeconías fué tratado con suma benevolencia por Evil-Merodac (4 Reg. 25, 27-30), y que más tarde Nehemías ejerció el honroso cargo de copero del rey. Es más: varios documentos dan fe de la posición holgada a que andando el tiempo llegaron no pocos de los desterrados. En 1893 descubrióse en Nippur un aposento lleno de tablitas cuneiformes—unas 730—del tiempo de Artajerjes I y Darío II. Eran contratos hechos por una grande familia de comerciantes por nombre Murašu. Ahora bien: en estos documentos se leen numerosos nombres judíos, indicio de que no pocos de los desterrados se dedicaban al comercio (véase Daiches, p. 30; la cita completa en pág. 45). En Esd. 2, 65 se dice que los repatriados, al volver a Jerusalén, llevaban consigo siervos, cantores y cantoras, lo cual indica que buen número de entre ellos gozarían de cómoda posición. Lo mismo cabe concluir del hecho que numerosos judíos no se aprovecharon del decreto de Ciro, que les permitía repatriarse, prefiriendo quedarse en el destierro.

Tampoco desde un principio gozarían de grande libertad. Es probable que se les fijó lugar de residencia, sin que se les dejara a su libre elección. Esto parece apuntarse en el libro de Tobías 1, 4, cuando se nota que, a manera de privilegio, se le permitía ir a donde quisiera, indicio claro de que no se concedía a los demás. Con todo, es de creer que dentro de ciertos límites no se les impediría moverse libre

mente, según parece colegirse de Ez. 8, 1; 14, 1; 20, 1, 33, 30, donde vemos que los ancianos del pueblo se reunían en casa del profeta. Por lo demás, el mayor o menor grado de libertad dependería de la disposición más o menos benévola de las autoridades locales. De todas maneras podemos suponer como muy probable que a los miembros de una misma familia o a los habitantes de un mismo pueblo de Palestina se les permitiría vivir en un mismo sitio. Conjetura que halla, al parecer, un apoyo en Esd. 2, 3-58. 59-63, donde el recuento de los repatriados se hace por *familias* y por *pueblos*, y donde se ve cuánta cuenta se tenía con la *genealogía*, lo cual parece indicar que tales circunstancias se tuvieron presentes en el fijar el lugar de residencia de los desterrados. Es además muy verosimil que se les concedería tener sus tribunales propios, donde se tratarían las causas de menor importancia, relativas a los asuntos internos de la Comunidad, conforme parece desprenderse del caso de Susana en el libro de Daniel.

Por lo que hace a la *religión*, apenas cabe dudar que los que habían caído en la idolatría en la propia tierra de Israel no se mantendrían muy fieles al culto de Yahvé en un país extranjero, donde se les entraban por los ojos toda suerte de prácticas y de ceremonias idolátricas; y más, revestidas como iban de fastuoso esplendor. Contra este peligro trata de precaverles Jeremías en su admirable carta a los desterrados (Baruch, c. 6): «Veréis en Babilonia, les dice, dioses de oro, de plata, de piedra y de madera, que son llevados en triunfo sobre las espaldas e inspiran miedo a las gentes. Vosotros, empero, guardaos bien de imitar a esos extranjeros y de temer a esos dioses; y cuando veréis a las muchedumbres apiñarse en torno a ellos y prestarles homenaje, decid en vuestros corazones: ¡A ti sólo, Señor, hay que adorar!...

Llevan en su mano una espada, pero no pueden defenderse contra el enemigo o el ladrón. Bien se ve que no son dioses, ¡No los temáis!» (v. 4-5. 14). Hasta qué punto se mantuvieron fieles a estas apremiantes exhortaciones del profeta, lo ignoramos. Es posible que la misma desgracia les abriera los ojos y les volviera más dóciles; pero no hay que olvidar que el barro con el calor, al revés de la cera, se endurece más y más: así son algunos corazones.

De los sentimientos íntimos de los desterrados frente a la gran calamidad que estaban sufriendo aparecen algunos vivos reflejos en Jeremías y en Ezequiel. Los desterrados se daban a creer que el destierro pronto tocaría a su fin, y en consecuencia vivían allí al principio como quien está de paso, inactivos, esperando de un momento a otro volver a la tierra de Israel. Y esto anunciaban los falsos profetas. De uno de ellos, un tal Hananías de Gabaón, se nos ha transmitido un interesante episodio que revela la excitación que reinaba por aquel entonces entre los judíos en la misma Jerusalén. Presentóse éste un dia en el templo, y en presencia de Jeremías, delante de los sacerdotes y de todo el pueblo allí reunido, exclamó: «Esto dice Yahvé de los ejércitos, Dios de Israel: ¡Voy a hacer trizas el yugo del rey de Babilonia! Todavía dos años, y yo haré volver a este lugar santo los vasos de la casa de Yahvé, que se llevó el rey de Babilonia; y al rey Jeconías y a todos los desterrados... haré volver a este santo lugar. Esto dice Yahvé: ¡Yo haré trizas el yugo del rey de Babel!» Contradíjole Jeremías. Y entonces el falso profeta, arrancándole a Jeremías el yugo que éste llevaba al cuello, lo rompió, repitiendo en presencia de todo el pueblo: «Esto dice Yahvé: ¡Asi, hecho trizas, arrancaré dentro de dos años el yugo de Nabucodonosor de la cerviz de todas las naciones!»

Y como el mismo lenguaje usaban en el destierro los

falsos profetas que allí estaban, Jeremías envió a los cautivos una carta concebida en estos términos: «Esto dice Yahvé de los ejércitos, Dios de Israel, a todos los que fueron llevados cautivos de Jerusalén a Babilonia: Edificad casas y habitadlas; plantad huertos y comed de sus frutos. Desposaos y engendrad hijos e hijas; dad mujeres a vuestros hijos y casad a vuestras hijas, y que engendren hijos e hijas; de suerte que vayáis creciendo en número, lejos de disminuir. Y procurad el bienestar de la ciudad a donde os he transportado, y haced por ella oración a Yahvé; porque en su bienestar estará vuestro propio bienestar.» Y luego, encarándose con los falsos profetas, añade: «Así habla Yahvé de los ejércitos, Dios de Israel: No os dejéis seducir por vuestros profetas, que están en medio de vosotros, y por vuestros adivinos; ni hagáis caso de vuestros sueños que estáis soñando. ¡Mentirosamente os están profetizando en mi nombre: yo no los envié!»

La carta de Jeremías hirió en lo vivo a aquellos falsos profetas de Babilonia; y uno de ellos, Semeías el Nehelamita, escribió al pueblo de Jerusalén, y a los sacerdotes, y en particular a Sofonías, a quien decía: «Yahvé te puso a ti en lugar de Joyada sacerdote, para que en la casa de Yahvé vigilaras sobre todo hombre que se da por inspirado y por profeta, para que lo metas en el cepo o en la argolla. ¿Por qué, pues, no has atajado a Jeremías de Anatot, que os está profetizando? Porque has de saber que nos mandó recado a Babilonia diciendo: ¡Esto va a ser largo! Edificad casas, y habitadlas; plantad huertos, y comed de sus frutos!».

Hémosnos detenido un tanto en este episodio porque, sobre ofrecer una viva imagen de los encontrados sentimientos que animaban así a los desterrados como a los que habían quedado en la patria, nos pone ante la vista la intensa comunicación entre unos y otros. (Véase Jer., c. 28-29.)

No menos interesante, si bien no tan pintoresco, es el cuadro que se nos ofrece en Ezequiel en punto a la destrucción definitiva de Jerusalén.

El profeta, con vivas imágenes y símbolos llamativos, anuncia el asedio, las calamidades y finalmente la caída desastrosa de la ciudad santa; y esto como castigo de los pecados del pueblo. Repetíanse las amenazas un día y otro día; y viendo que el tiempo pasaba y no llegaban a cumplirse, empezaron a decir, repitiéndolo en cierto modo a guisa de estribillo: *¡Los días van pasando, y toda visión se resolverá en nada!* Habían perdido el miedo a las amenazas, de suerte que acabaron por no hacer en ellos ninguna impresión. Pero Dios mismo les replicaba dirigiéndose al profeta: *Hijo del hombre, ¿qué refrán es éste que andáis repitiendo en la Tierra de Israel?: El tiempo pasa, y toda visión queda sin efecto. Diles, pues a ellos: Así habla el Señor Yahvé: Yo haré que se acabe con este refrán, y no lo repetirán más en Israel. Diles por el contrario: El tiempo se avecina, y el cumplimiento de toda visión. Porque no habrá ya visión mentirosa, ni adivinación lisonjera en la casa de Israel. Porque yo, Yahvé, hablaré; y lo que yo diré se cumplirá sin tardar; en vuestros días, oh casa rebelde, pronunciaré una palabra, y la cumpliré. Lo dice el Señor Yahvé!* (12, 21-25).

Y luego (c. 13) se encara Ezequiel contra los falsos profetas que, por dar gusto al pueblo, le anunciaban gratos sucesos y le decían *¡Paz!*, mientras que en realidad no había paz (v. 10); y contra ciertas mujeres que se daban por profetisas, hablando en nombre de Yahvé, vendiendo sus oráculos por un puñado de avena o un mendrugo de pan (v. 17-23).

Pero al fin, aquellos rebeldes israelitas tuvieron que rendirse a la evidencia. El año 12.º de la cautividad (en 586), el día 5 del décimo mes (=Dic-Enero) llegó a Babilonia un individuo escapado de Jerusalén, que dió la triste nueva: *¡Cayó la ciudad!* (33, 21). Desde aquel momento cambió la

actitud de los desterrados. Cumplido el terrible vaticinio cesaron las burlas, y la despectiva indiferencia trocóse en sentimientos de consideración y reverencia. Se interesan por los oráculos del profeta, y hacen de ellos materia de conversación en las puertas de las casas y donde quiera que se encuentran, y se excitan unos a otros diciendo: *¡Venid y oíd qué es lo que dice Yahvé!* Y se apresuran en masa a la casa de Ezequiel, y se están allí sentados, pendientes de su boca. *¡Quantum mutatus ab illo!*, pudiéramos decir con el poeta. Ayer el pueblo, indiferente y escéptico, hacía el vacío alrededor del profeta; hoy es un continuo ir y venir, sin que le dejen momento de reposo.

Y, sin embargo, Dios no estaba satisfecho de su pueblo. *Mi pueblo*, dice, *se sienta delante de ti, y escuchan tus palabras; pero no las ponen en práctica: mentiras en su boca, codicia en su corazón! Eres para ellos un gracioso cantor, de bella voz y que toca lindamente. Escuchan tus palabras, pero no las ponen en práctica* (33, 30-32).

Cuadro éste que acabamos de trazar, de vivo colorido, que nos permite entrever algo de la Comunidad de los cautivos y de sus íntimas disposiciones.

* * *

Otro punto había, de mayor alcance y de más hondas raíces, que traía preocupado el ánimo de los desterrados, y también de los que se habían quedado en la patria. Era problema grave, que tocaba a la Providencia de Dios, a la justicia divina.

Para apreciar la fuerza con que se planteaba a los ojos del judío, no ya despreocupado, sino aun del devoto y fiel a su Dios, conviene recordar los últimos acontecimientos que precedieron al destierro.

Hacia el año 698 subió al trono de Judá el impío Mana-

sés. Con su reinado se inició una violenta persecución contra el culto del verdadero Dios: Jerusalén se vió inundada de sangre inocente, y la idolatría gozó del favor ilimitado del monarca. Cincuenta y cinco años reinó, y al fin murió en paz y fué sepultado con los suyos. «Dormivitque Manasses cum patribus suis, et sepultus est in horto domus suae.» Cf. 4 Reg. 21, 1-18.

A los dos años sucedióle su nieto Josías, hacia el 640. Muy distinto de su abuelo, dióse el nuevo monarca a extirpar la idolatría que aquél había tanto favorecido: restableció el culto en su pureza; llevó a cabo una completa reforma religiosa: en una palabra, su conducta fué tal que mereció del autor sagrado, por cierto nada adulador, este magnífico elogio: «Fecitque (Josias) quod placitum erat coram Domino, et ambulavit per omnes vias David patris sui; non declinavit ad dextram sive ad sinistram» (4 Reg. 22, 2). Ahora bien, rey tan piadoso ¿cómo murió? Vencido por Necao, rey de Egipto, a quien por querer cumplir con lo que él juzgaba su deber se había opuesto. Tras un reinado de treinta y un años, consagrados a restablecer y dar esplendor al culto de Yahvé, el monarca ejemplar cae víctima de las saetas enemigas; y en vez de regresar triunfante a Jerusalén, la ciudad contempla consternada entrar por sus puertas su cadáver ensangrentado (4 Reg. 23, 29 s.). Y esta trágica muerte fué como el principio de nuevas calamidades. Cuatro años más tarde, en 605, Nabucodonosor sujeta a Judá y se lleva a los primeros cautivos. En 597 segunda y más numerosa deportación. Poco después iba a venir la completa ruina.

Dadas las ideas que en aquellos tiempos reinaban de la prosperidad temporal como premio de la virtud, no es difícil adivinar qué sentimientos produciría en el pueblo la vista de tales acontecimientos. De ellos nos ha transmitido Jeremías una descripción inimitable.

Reprende el profeta a sus compatriotas que estaban con él, echándoles en cara la idolatría de sus padres y las propias. A sus reprensiones y amenazas le dan esta respuesta: «Cuanto a lo que tú nos has dicho en nombre de Yahvé no queremos darte oídos. Seguiremos haciendo cuanto nos pareciere bien, ofreciendo sacrificios y libaciones a la reina del cielo (la luna), conforme hicimos nosotros y nuestros padres, nuestros reyes y nuestros príncipes en las ciudades de Judá y en las plazas de Jerusalén; y entonces podíamos hartarnos de pan y todo nos iba bien, y no nos sobrevino mal. Pero desde que dejamos de ofrecer sacrificios y libaciones a la reina del cielo estamos faltos de todo y nos vemos consumidos por la espada y el hambre» (Jer. 44, 16-18). Esta era la lección que habían sacado de los acontecimientos; ésta su filosofía de la historia. Manasés, el impío, murió en paz; y en medio de las idolatrías de su largo reinado se gozó de prosperidad y bienandanza. El piadoso Josías sucumbió de muerte violenta; y su celo por el culto de Yahvé, su reforma religiosa fué el principio de una serie de calamidades que acabaron con la ciudad y con el reino. Nosotros, pues, nos quedamos con nuestros ídolos; nada queremos saber de Yahvé.

Los judíos de Babilonia no llegaron a tal extremo. No mancharon sus labios con tan insolente y no sé si digamos desvergonzada protesta. Por lo menos no consta. Sin embargo, sus palabras, bien que menos crudas, podían envolver un sentimiento de rebeldía contra la Providencia de Dios, de abatimiento y desesperación, viendo lo inútil de sus buenas obras.« Los padres, iban repitiendo, ya como a guisa de refrán, comieron agraz, y los hijos sufren la dentera» (Ezequiel, 18, 2). Y añadían en tono de desalentada resignación: «Nuestras iniquidades y nuestros pecados pesan sobre nosotros; y en ellos nos estamos nosotros consumiendo;

¿cómo, pues, podemos vivir?» (Ez. 33, 10). A la luz de la historia precedente bien se ve ahora el alcance de estas palabras. Como si dijeran: Pecaron nuestros padres; pecó el impío Manasés, y Dios les dejó sin castigo. Este castigo por aquellos pecados lo sentimos nosotros; en nosotros se ceba la ira divina. Y si se nos dice que también nosotros somos culpables, es inútil hacer penitencia; pues una vez descargó sobre nosotros la divina venganza, nunca más se apartará: imposible para nosotros volver a la vida.

Tal era la persuasión de los cautivos de Babilonia; persuasión tanto más íntima y profunda cuanto que parecía justificada y confirmada por el mismo Dios. ¿No había dicho por Jeremías: «Mandaré contra ellos cuatro géneros de castigo: la espada para matar, los perros para despedazar, las aves del cielo y las bestias de la tierra para devorar y consumir; y haré de ellos un ejemplo de terror para todos los reinos de la tierra»? Y termina: «A causa de Manasés, hijo de Ezequías, rey de Judá, por cuanto hizo en Jerusalén» (Jer. 14, 3-4).

Pero hay más. No ya en un caso determinado, sino en general y a manera de principio, había Dios declarado que castigaba a los hijos por los pecados de los padres: «Ego sum Dominus Deus tuus fortis, zelotes, visitans iniquitatem patrum in filios, in tertiam et quartam generationem (que castigo a los hijos por la iniquidad de los padres hasta la tercera y cuarta generación) eorum qui oderunt me» (Ex. 20, 5). Es precisamente lo que pasaba a ellos, los cautivos de Babilonia: Pecaron los padres, y ellos llevan la pena de pecados que no cometieron. ¿Es maravilla que en su profunda amargura dejaran escapar, quizá sin querer, un grito de dolor, que era blasfemia: *Dios no es justo*?

¿Cómo responde el profeta Ezequiel?

Con una rotunda y absoluta negativa.

«Vivo yo, dice el Señor Yahvé; no será que repitáis más vosotros este proverbio en Israel. Todos los hombres míos son; el padre, lo mismo que el hijo, míos son; el que pecare, éste morirá» (18, 3-4). «Vivo yo, dice el Señor Yahvé; no me gozo en la muerte del impío, sino en que se aparte el impío de su proceder y viva» (33,11).

Las palabras del profeta son terminantes: Nadie morirá por pecados de otro. Si alguien pecó y se convierte, no morirá. Y no se contenta Ezequiel con sólo asentar los principios: los desenvuelve, los explica, los ilustra con ejemplos, a fin de grabarlos profundamente en sus oyentes.

El profeta Ezequiel proclamó muy alto entre los desterrados el principio de la responsabilidad individual; y sin duda que fué parte para modificar la antigua concepción. Pero ésta tenía echadas tan hondas raíces que aun al tiempo de Jesucristo aparece en el Evangelio de San Juan (9, 2), cuando los apóstoles, a propósito del ciego de nacimiento, preguntan como la cosa más natural: «Maestro, ¿quién pecó, éste o sus padres, para que naciese ciego?» La respuesta de Jesús vino a confirmar y consagrar el principio sentado por el profeta del destierro: «Ni éste pecó ni sus padres, sino para que sean manifestadas las obras de Dios en él.» (V. 3.) (1).

Sobre la condición de los judíos en el destierro pueden verse:

Nikel, *Bibl. Studien V* (1900) p. 1-27.

Daiches, *The Jews in Babylonia in the time of Ezra and Nehemiah according to Babylonian Inscriptions*, 1910.

---

(1) El punto que aquí brevemente tocamos puede verse tratado con alguna mayor extensión en A. Fernández, *El problema de la responsabilidad individual en el profeta Ezequiel* (Colección *Florilegio Bíblico* núm. 8).

Kyssel, *Die Anfänge der jüdischen Schriftgelehrsamkeit*, en *Theolog. Studien und Kritiken* (1887) p. 149-182.

Touzard; sus artículos *L'âme juive au temps des Perses*, citados en la Bibliografía, al principio del volumen.

Algunos escritos que ilustran los tiempos de Esdras y Nehemías.

AGEO.—Profetizó el año segundo de Darío Hystaspes (520); cf. Ag. 1, 1; 2, 1. 11; Esd. 5,1; 6,14.

ZACARÍAS.—Profetizó, como Ageo, el año segundo de Darío Hystaspes (520); cf. Zach. 1, 1; Esd., 5, 1; 6, 14.

Ambos profetas urgieron a Zorobabel, a Josedec y al pueblo para que reanudaran las obras de la restauración del templo.

MALAQUÍAS.—Ninguna indicación cronológica se halla en sus profecías. Generalmente se cree que profetizó en tiempo del imperio persa, como que en 1, 8 menciona al *peḥah*. Van Hoonacker (*Les douze Petits Prophetes*) lo coloca poco antes de Nehemías, hacia 450-445; Nowack (*Die kleinen Propheten*) lo hace preceder a Esdras y Nehemías, por consiguiente antes de 458; otros lo fijan entre las dos administraciones de Nehemías, poco después de 432. Los más lo ponen en la primera mitad del siglo quinto. Pueden verse otras opiniones en la *Introducción* de Cornely y en otras.

Libro *tercero* de Esdras. Véase lo dicho más arriba.

JOSEFO.—*Ant.* XI c. 1-5. Depende de nuestro libro canónico y de 3 Esd.

DOCUMENTOS ARAMEOS DE ELEFANTINA.—Véase *Excursus*, en el comentario de Nehemías; p. 412 ss.

Libro de Esdras

I 1 El primer año de Ciro, rey de Persia, para que se cumpliera la palabra de Yahvé por boca de Jeremías, excitó Yahvé el espíritu de Ciro, rey de Persia, e hizo pu-

---

Primera caravana. C. 1-2

Decreto de Ciro 1, 1-4

El primer v. sirve de introducción al decreto; sigue el preámbulo del mismo, en que Ciro manifiesta la causa que le mueve y el fin que se propone v. 2; su objeto, o sea la vuelta de los judíos a su patria v. 3; finalmente, varias disposiciones para su ejecución v. 4.

1. Indica el autor sagrado la fecha del decreto; el fin, o más bien uno de los fines que Dios se proponía: el cumplimiento de una profecía; la manera cómo se promulgó. ובשנת Parece extraño al principio de un libro el uso del *wau*, como que éste indica por lo común continuación o sucesión. Sabido es cómo lo explica S. Gregorio M.: «hoc verbum, quod foris protulit, illi verbo, quod intus audierat, coniunxit» (*In Ez.*, lib. 1, hom. 2, n. 2; PL. 76, 796). El profeta contempla en su interior la visión, que *luego* expresa externamente. Sea lo que fuere de esta explicación, es claro que no cabe aplicarla a los libros históricos. En éstos el *wau* aparece las más de las veces unido a un verbo, v. gr.: ויהי (Jos., Jud., 1 y 2 Sam., Neh., Esth.), o ויקרא (Lev.), o וידבר (Num.); otras veces a un pronombre, ואלה (Ex.),

blicar a voz de pregón y también por escrito en todo su reino lo siguiente:

---

o a un substantivo, והמלך (3 Reg.). De suyo el uso del *wau* parece indicar que el autor tiene puesta la mirada en el libro o en la historia precedente, que él quiere continuar; pero, si esto puede decirse de algunos libros, como por ejemplo Jos., Jud., no así de otros, v. gr.: 1 Sam., Esth. Por consiguiente mejor es decir con Rosenmüller que la fuerza del *wau* consecutivo a las veces se atenúa tanto que viene a desaparecer, y el autor lo emplea a manera de fórmula introductoria por la extremada frecuencia con que se usa en la narración (cf. Joüon § 118 c). En nuestro libro, empero, puede el *wau* indicar verdadera sucesión, y cabe referirlo a 2 Par. 36, 21, o quizá también a 4 Reg. 25, 27 ss. אחת el año en que se apoderó de Babilonia: este dominio era el que más interesaba a los judíos; y por lo demás desde aquel momento empezó Ciro a ser dueño de todo el imperio persa. לכלות intransitivo; para que *se cumpliese*. דבר" cf. Jer. 25, 12; 29, 10, a cuya profecía sobre la liberación al cabo de setenta años se refiere aquí el autor. מפי en 2 Par. 36, 21 se lee בפי. Batten, p. 56 s., cambia sin razón el nombre de *Jeremías* por el de *Isaías*, como que el hagiógrafo, según acabamos de decir, hace alusión al primero. En el decreto descubre el autor la providencia divina, el oculto consejo de Dios; y por esto dice que Dios suscitó el espíritu de Ciro; y lo hace con tanta mayor razón cuanto que conocía también sin duda las profecías de Isaías, 44, 24-28; 45, 1-13, y precisamente en 45, 13 se lee el mismo verbo עור. El decreto se promulgó de *viva voz*, y también por *escrito*, queriendo decir el autor que se expidieron copias del mismo a las autoridades y a los personajes a quienes podía interesar. Bickermann, p. 272 s. (Véase la cita más adelante, p. 51) piensa que la promulgación se hacía por una

2 Así habla Ciro, rey de Persia: Todos los reinos de la tierra puso en mis manos Yahvé, el Dios del cielo, y él mismo me ordenó edificarle un templo

---

inscripción fija en un poste, o quizá pegada al muro («the mikhtabh of Cyrus edict was a poster reproducing the message»): y es muy posible que fuese así.

¿Cómo se cumplió la profecía de Jeremías 26, 12; 29, 10? Parece, al menos a primera vista, que los setenta años deben computarse desde la destrucción de Jerusalén en 586; pero desde esta fecha hasta el decreto de Ciro en 538 no mediaron sino cuarenta y cinco o cuarenta y seis años. El P. Colunga (*La Ciencia Tomista* 10, 1914-15, p. 353-374) resuelve la dificultad diciendo que el número 70 debe tomarse en sentido *simbólico*, y significa «el espacio de tiempo de la prueba más grave a que Dios sometió a su pueblo» (p. 363): desde el 605 al 586 fué obra de *justicia*; desde el 587 al 539 obra de *penitencia*: y desde el 538 al 398 obra de *misericordia*, que se inicia con el decreto de Ciro y se prolonga hasta la época mesiánica. Nosotros creemos que los textos de Jeremías 25, 12; 29, 10 y los demás que pueden citarse a este propósito permiten sin dificultad alguna tomar como *terminus a quo* el año 605, fecha de la primera deportación de cautivos a Babilonia, con lo cual se logra un espacio de sesenta y siete o sesenta y ocho años, que en número redondo corresponden perfectamente a los setenta años de Jeremías.

2. Ciro reconoce que Yahvé le dió *todos* los reinos de la tierra. Evidentemente, hay en esto alguna exageración; pero estaba, en cierto modo, justificada por la inmensa grandeza del Imperio persa. Este Dios fué quien le dió la orden de edificar el templo de Jerusalén. Sobre el alcance preciso de las frases empleadas por el monarca y sobre la autenticidad del decreto, junto con otras cuestiones relacionadas con el mismo, véase más abajo, al fin del v. 4.

en Jerusalén, en Judá. 3 Quienquiera de entre vosotros pertenece a su pueblo, que esté con él su Dios, y suba a Jerusalén, en Judá, y edifique el templo de Yahvé, Dios de Israel; él es el Dios que tiene su residencia en Jerusalén. 4 Y donde quiera que alguno

---

3. מי lo han interpretado LXX y Vulg. como interrogativo, y ésta es, en efecto, su acepción más común (G-K § 37): pero a las veces también es sencillamente pronombre relativo indefinido (G-K § 137 c.); cf. Jud. 7, 3, donde la Vulg. no lleva interrogativo; y esta interpretación es aquí preferible. LXX B omite toda la segunda parte del v. desde la expresión *que está en Judá* hasta el fin: confundió el primer *Jerusalén* con el segundo. Las demás versiones llevan el v. íntegro. La frase הוא האלהים Ryle la considera como paréntesis, de suerte que el relativo que la sigue se refiere no a Dios, sino a la casa de Yahvé; y como leída de esta manera indica que Yahvé era tenido por el (único) verdadero Dios, debe rechazarse como glosa introducida por algún judío, pues no es posible que Ciro hiciese tal afirmación. La razón de tener dicha frase por parentética es que en muchos otros pasajes aparece como tal, v. gr.: 1, 4.5; 2, 68; 5, 2.14.15.16, etc. Pero es de advertir que en ninguno de estos pasajes se lee *casa de Yahvé Dios de Israel*, sino simplemente *casa de Dios* o *de Yahvé*. Aquí había razón especial para que el autor escribiera: *Este es el Dios que...*, con lo cual quería decir: Ha de levantarse la casa de Yahvé en Jerusalén, precisamente porque él es el Dios de Jerusalén; lo cual está en perfecta armonía con las ideas religiosas de Ciro, para quien cada dios tenía su propio asiento, su propia ciudad.

4. הנשאר *superstes, relictus*; los que sobrevivan de los que habían sido trasladados de Palestina, o de sus hijos; cf. Neh. 1, 2.3; Ag. 1, 2.3. A los judíos que se decidan a

haya sobrevivido y habite como extranjero, la gente del lugar vendrá en su ayuda con plata, y oro, con toda suerte de géneros y con ganado, y con ofrendas para el templo de Dios en Jerusalén.

---

partir les prestarán auxilio sus convecinos, es decir, los mismos babilonios, pues de lo contrario no se habría usado la expresión *hombres* en general, sino más bien *sus hermanos*, los judíos que se quedaban. Poco vale contra esto la razón que aduce Batten para impugnar tal sentido, a saber: que «Ciro... era harto político para que les pidiera (a los pueblos conquistados) que contribuyeran con suscripciones a la restauración de un templo para los despreciados judíos» (pág. 59). Es muy arriesgado formular juicio, a veinticinco siglos de distancia, sobre lo que podía o no podía hacer el monarca persa. Su orden o consejo anda bien de acuerdo con la singular generosidad que mostró para con el pueblo judío. גר de propósito se usa aquí este vocablo, con el cual se designaban comúnmente los extranjeros que vivían en medio de los judíos; sólo que ahora es al revés: los extranjeros son los judíos. El relativo אשר puede referirse a la *casa* de Dios o a *Dios*. Batten prefiere esto segundo; mucho más probable es lo primero.

Excursus

Autenticidad del decreto de Ciro (1).—Que este monarca diera un decreto permitiendo a los judíos la vuelta a su patria,

(1) Puede verse una reciente, muy erudita y sólida defensa de la autenticidad del decreto en *Journal of Biblical Literature* 65 (1946) 249-275: Elías J. Bickermann, *The Edict of Cyrus in Ezra* I.

Con numerosos paralelos tomados de la historia de aquella época pone en clara luz la verosimilitud de varios pormenores que no pocos críticos modernos rechazan como de todo punto improbables.

pocos lo han negado. Entre éstos se cuenta Maurice Wernes, *Précis d'histoire juive* (París 1889), pág. 568; *Les résultats de l'exégèse biblique* (1890), pág. 67 s. (citado por Kosters, *Wiederherstellung*, pág. 15); y también el mismo Kosters, l. c., quien arguye (págs. 14-15) de esta manera: En tiempo de Ciro no hubo ni siquiera conato de reedificar el templo, pues el relato 3, 8-13 es de todo punto falso. Ahora bien, esto en ninguna manera se explica si existió realmente el decreto. En efecto, el objeto primario y principal de éste era no la repatriación de los judíos, sino la restauración del templo. El texto del decreto no es: Se concede a los judíos el permiso de volver a su patria y reedificar el templo; sino más bien: Como Ciro quiere reedificar el templo del Dios de los cielos, por esto a los judíos que en dicha empresa quieran trabajar se les concede el permiso de volver a Jerusalén. En tales condiciones, es claro que el primer cuidado de los repatriados, una vez llegados a la santa ciudad, debía ser la reconstrucción del templo. Si esto no se hizo fué porque en realidad un tal decreto nunca existió.

Es de advertir que la crítica de Kosters va todavía mucho más allá: en las páginas 17-42 se esfuerza en probar que en tiempo de Ciro ni siquiera hubo repatriación alguna de judíos. De esto último, como también de la historicidad de 3, 8-13, trataremos en su lugar. Por ahora baste decir que, aun dado caso que los judíos repatriados no hubiesen puesto mano a la obra de la restauración del templo, no por esto estaríamos autorizados para negar la existencia del decreto. Era muy posible que las circunstancias fueran tales; que se ofrecieran tales obstáculos; y aún tal vez que, dadas las condiciones en que hallaron a Jerusalén, la desilusión y el abatimiento del pueblo fuese tal que no hubiera manera de emprender la grande obra, esperando tiempos

mejores. Y que en realidad las circunstancias no eran muy halagüeñas lo indica suficientemente toda la narración. Es por consiguiente arbitrario negar la existencia del decreto; tanto más cuanto que sabemos que la restauración realmente se intentó, pero que, por causas que veremos más adelante, no se pudo continuar. Por lo demás tal existencia es sumamente probable aun a priori, y casi debiéramos suponerla aunque ningún documento nos la atestiguase. Consta, en efecto, que Ciro concedió generosamente la libertad a otros pueblos; ¿por qué había de hacer una excepción con el pueblo judío? Tanto más que para éste existía una razón especial dado caso que Ciro conociese, como es muy probable, las profecías de Isaías 44, 24-28; 45, 1-13, donde con expresiones tan halagüeñas para él se anuncia dicha liberación.

Forma o contextura del decreto.—Este punto es más discutido que el precedente, y es de solución sin duda más difícil. Poseemos del decreto un doble texto: 1, 2-4 y 6, 3-5. Este último se halla incluído en la respuesta de Darío al gobernador de la provincia; cf. 6, 1-12. A dos preguntas vamos a responder: 1) La forma de 1, 2-4 ¿puede ser auténtica? Y en caso afirmativo, 2) ¿Debe preferirse a la otra, o al contrario?

1) Siegfried afirma, p. 19, que el cronista lo compuso de su propia fantasía («aus freier Phantasie»); es pura falsificación: y Meyer (*Entstehung*, p. 49) lo declara un «Machwerk»: mera chapucería. Hacemos gracia al lector de otros muchos autores acatólicos, que se expresan en los mismos términos. Las razones con que se apoya un tal aserto vienen a reducirse a dos: Que Ciro no pudo hablar de esta manera; y que el decreto no pudo ser redactado en hebreo.

Cuanto a lo primero, como la dificultad está en la concepción religiosa, reflejada en el decreto, que parece ser monoteísta, hay que examinar: a) si Ciro profesaba el mono-

teísmo; y en caso negativo b) si podía, sin embargo, usar las expresiones que leemos en el texto.

a) Josefo, *Ant.* XI 1, 1, interpretó las palabras del decreto en sentido monoteísta, y lo propio hicieron no pocos autores, v. gr., Cornelio a Lapide, *in loc.* El texto es ciertamente susceptible de tal interpretación, pero no la exige. Que Yahvé se llame *Dios del cielo* y que del mismo se diga que *le dió todos los reinos de la tierra,* no excluye necesariamente la existencia de otros dioses, como veremos luego. Por lo demás, de los documentos cuneiformes aparece hoy día claramente que Ciro reconoció y adoró multitud de dioses; así, por ejemplo, en el llamado *Cilindro de Ciro* se leen estas palabras: «Yo soy Ciro, rey de los pueblos, el gran rey, rey poderoso, cuyo gobierno aman *Bel* y *Nebo*... Cuando entré victorioso en Babilonia..., *Marduk,* el gran dios, inclinó el noble corazón de los hijos de Babilonia hacia mí, que todos los días pensaba en honrarlo... Por mi obra se regocijó *Marduk,* el gran dios; y a mí, su *adorador,* y a Cambises, mi hijo..., y a todo mi ejército, mostró benignamente su favor» (cf. Schrader, *Keilinshriften Bibliothek,* III 2 p. 120 ss.; Vigouroux, *La Bible et les découvertes modernes,* 1896, vol. 4, p. 47 ss.). Es evidente que tal manera de expresarse no deja lugar a duda. Véase Delmotte, *Eratne Cyrus monotheista?,* en *Verb. Domini* I (1921) 177-180.

b) Pero, ¿cómo pudo Ciro, siendo politeísta, usar las frases que leemos en el decreto? Estas son en particular: *Yahvé me dió todos los reinos de la tierra. El me mandó edificar el templo. Yahvé es el Dios que habita en Jerusalén.*

Es cierto que Ciro tenía a Yahvé por el Dios de los judíos, quien ejercía su dominio en Jerusalén, y además, que fuera de sus propios dioses reconocía también como suyos, bien que en lugar secundario y de categoría inferior, a los

otros dioses, que restituyó a sus sedes respectivas, a los cuales ruega que le sean favorables e intercedan por él en la presencia de Bel y de Nebo. («Ojalá que todos los dioses, que he restituído a sus ciudades, pidan todos los días a Bel y Nebo la prolongación de mis días, y me muestren su favor, y digan a Marduk, mi Señor...», cf. l. c.). Si esto se tiene presente, ya no causará maravilla el oír de boca de Ciro que Yahvé le haya mandado edificar su templo. Los reyes, así de Egipto como de Babilonia, lo que pretendían hacer en honor de alguno de los dioses lo atribuían a una inspiración del mismo. Recuérdense las palabras del Rabsaces a Ezequías: «¿Por ventura sin la voluntad de Yahvé subí yo a este lugar para destruirlo? Yahvé fué quien me dijo: Sube a esa tierra y destrúyela.» (Is. 36, 10.) Por semejante manera, Ciro atribuye a una inspiración del Dios de los judíos el propósito que formó de reedificar su templo. Y si Yahvé le tenía destinado para restaurar su templo, era natural que le defendiera contra sus enemigos y le ayudara a conquistar el reino; y por consiguiente, con razón—bien que con cierta hipérbole—podía decir que Yahvé le había dado todos los reinos de la tierra. Por lo que hace a la expresión *éste es el Dios....*, ya dijimos que no debe tomarse como paréntesis, y que no significa otra cosa sino que Yahvé es el Dios que tiene su sede en Jerusalén. Y todo ello se explica aún más fácilmente si se admite que fueron mostradas a Ciro las profecías de Isaías. Lo afirma Josefo en *Ant.* XI 1, 2; y es cosa de suyo muy probable, si se considera que no faltarían en la corte persa judíos de alguna influencia —recuérdese a Nehemías—, quienes no dejarían sin duda de comunicar al monarca una predicción, que tanto le honraba y que, haciéndole concebir una alta estima de Yahvé, le inclinaba naturalmente a favorecer a su pueblo. Finalmente, no ha de olvidarse que Ciro deseaba congraciarse la benevolencia de los judíos, y por tanto era muy

natural que en su manera de expresarse procurase acentuar el tono que mejor sonaba a sus oídos, cosa que en igualdad de condiciones habría hecho también sin duda con otros pueblos.

La redacción del decreto en *lengua hebrea* no ofrece realmente ninguna dificultad. Por de pronto el autor pudo muy bien traducirlo a dicha lengua, si es que la original era la persiana o la babilónica, o tal vez la aramea. Pero tampoco hay imposibilidad alguna en que Ciro quisiera que el ejemplar destinado a los judíos fuese redactado en su propia lengua. Esto lo reconoce un escritor tan poco sospechoso como Batten, quien observa, contra Siegfried, que «el cronista difícilmente incorporaría en su libro el original persa o babilónico; y que por lo demás, siendo el edicto en beneficio de los judíos, bien pudo ser que el mismo original estuviese redactado en hebreo» (*Ezra-Nehemiah*, p. 61).

¿Cuál de las dos formas: a) 1, 2-4; b) 6, 3-5 *ha de tenerse por auténtica?*—Es cierto que entre una y otra existe notable diferencia. En b) nada se dice de la inspiración de Yahvé, ni del permiso de volver a Jerusalén, ni de la ayuda de los habitantes a los que van a repatriarse. Por otra parte, ninguna mención se hace en a) de las medidas del templo, ni de los gastos que va a hacer el monarca, ni de la devolución de los vasos sagrados.

Nosotros creemos que la forma, no digamos auténtica, sino más bien primaria y principal del decreto, es a). Ella, en efecto, encierra los elementos de mayor importancia, alguno de los cuales, v. gr. el permiso para la repatriación, en ninguna manera podía faltar; su tenor es de índole más general y de mayor alcance, como conviene a una disposición dada inmediatamente por el mismo monarca en persona. Al contrario, en b) se enumeran elementos de segundo orden; circunstancias que pudiéramos llamar accidentales; sin que ni siquiera se mencione lo que era esencial, la repa-

5 Dispusiéronse entonces los jefes de familia de Judá y Benjamín, los sacerdotes y los levitas —todos

---

triación. ¿Cómo explicar tales diferencias? Nótese que en el c. 6, al fin del v. 2 se lee la voz דכרונה *memoria;* lo cual parece indicar que el escriba real no pretende dar a continuación el decreto de Ciro en su integridad, sino que su intento es dejar consignado en los anales del reino un como compendio del mismo, anotando sólo aquello que por aquel entonces más parecía interesar. Y es claro que lo que en aquella coyuntura tenía más cuenta era lo que se refería a la subvención de los gastos a que el rey se había comprometido. El permiso de repatriación se daba por supuesto. Es muy posible que los pormenores que aquí se mencionan fueran objeto secundario del decreto y algo así como cláusulas anejas al mismo (cf. Nikel, p. 41).

También en 2 Par., 36, 22-23 se lee el texto del decreto, idéntico con muy ligeras diferencias al de Esd. 1, 2-4. ¿Cuál fué su lugar primitivo? Sin duda este último, puesto que aquí se pone como fundamento de toda la narración; y además su tenor es más completo. El autor de Par. lo tomó de Esdras, y no en su integridad, sino únicamente hasta la voz *suba* del v. 3, como que esto era suficiente para su intento, que no era otro sino dar a entender que los judíos no se habían quedado indefinidamente en el cautiverio.

Sobre los puntos referentes al decreto de Ciro que aquí se han tratado puede verse: Nikel, p. 31-41; Meyer, p. 46-50; Kosters, p. 14-15; Vigouroux, BD 4, 404-419; Kittel, p. 299-319; *Verb. Dom.* 1, 177-180.

Ejecución del decreto 1, 5-11

Quiénes son los que se repatrian v. 5; las ofrendas del pueblo v. 6; los dones de Ciro v. 7-11.

5. ראשי האבות (cf. Jos. 14, 1; 21, 1; 22, 14) parece estar

aquéllos cuyo espíritu excitó Dios— para subir a edificar el templo de Yahvé, en Jerusalén. 6 Y todos sus circunvecinos vinieron en su ayuda con enseres de oro y plata, con toda suerte de géneros, con ganado y con objetos preciosos, sin contar todo lo que se dió en ofrenda. 7 El rey Ciro por su parte devolvió los utensilios del templo de Yahvé, que Nabucodonosor había

---

por ראשי בית האבית e indica los jefes de parentela o de familia (cf. Joüon § 136 n). Israel se dividía en *tribus*, la tribu en *parentelas* (cognationes), la parentela en *familias*, la familia en *individuos;* cf. Jos. 7, 14-17 (adviértase que en el v. 17 hay que hacer alguna corrección). Los emigrantes pertenecen todos a las dos tribus de Judá y de Benjamín, y se dividen en tres clases: padres de familia, sacerdotes y levitas. La frase *todos aquellos cuyo espíritu Dios movió* es parentética, y no indica una cuarta clase, como quiere Bertheau, sino que es más bien restrictiva, es decir, que no todos los pertenecientes a las tres clases indicadas partieron, sino únicamente aquellos que fueron movidos por Dios, como justamente lo interpretan Siegfried, Bertholet, Batten, etc. El infinitivo *para subir* depende del verbo *se levantaron*.

6. סביבות *circumstantes, vicini*. Propiamente parece significar *loca vicinia;* con todo aun en la forma femenina se dice también de las personas. v. gr.: Ps. 44, 14. Batten lo restringe a los judíos que se quedaban; pero conforme a lo que dijimos en el v. 4 debe entenderse de los babilonios y de los judíos. En vez de לבד על se usa comúnmente לבד מִן; cf. Ex. 12, 37; Num. 29, 39.

7. En 2 Par. 36, 7, se dice que Nabucodonosor colocó los vasos sagrados de Jerusalén en su propio palacio; y lo mismo se supone en Dan. 5, 2-3, donde leemos que Balta-

sacado de Jerusalén y colocado en el templo de su dios; 8 y los puso Ciro, rey de Persia, en manos de Mitridates, el tesorero, y éste los consignó a Sesbasar, príncipe de Judá. 9 He aquí la lista de los mismos: Treinta palanganas de oro y mil palanganas de plata; veintinueve cuchillos; 10 treinta copas de oro y cuatrocientas diez copas de plata de inferior calidad; otros utensilios hasta mil. 11 En conjunto eran

---

sar bebió en aquellos vasos. Pero por el mismo Dan. 1, 2, vemos que también puso parte de ellos en el templo de su dios.

8. Mitridates: *consagrado a Mitra*

De *Sesbasar*, véase al fin del v. 11.

9-10. משנה significa *duplum* o *secundarium*; LXX Lag. vierte διπλοῖ Vulg. *secundi*; el sentido pudiera ser *de segundo orden*, como en realidad lo eran con respecto a los otros vasos de oro; pero ello es tan evidente que parece extraño lo hiciera notar el autor. Algunos leen, en vez de dicha voz, el número 2.000; pero éste debe tenerse por excesivo, sin contar que tal sustitución carece de suficiente fundamento crítico.

11. La suma total es 5.400, mientras que los números parciales de los vv. 9-10, a saber: 30 1.000 29 30 410 1.000, no dan sino 2.499. Hay error en la suma, o en los sumandos, o en uno y en otro elemento. En 3 Esd. 2, 13 se lee la suma de 5.469. העלות infinitivo constructo nifal tomado substantivamente (subir in *proprium commodum*). Sobre הגולה véase más abajo 2, 1.

Excursus

Sesbasar y Zorobabel, ¿son un solo y mismo personaje o dos diferentes?—*Sešbaṣṣar* era considerado por muchos

los utensilios de oro y de plata cinco mil cuatrocientos. Todo llevó consigo Sesbasar al subir los cautivos desde Babilonia a Jerusalén.

---

como nombre persa; mas ahora es tenido comúnmente por babilónico: *Šamaš-bal-uṣur*, o *Šin-bal-uṣur*, Šamaš o Šin, protege al hijo.

Zerubbabel lo consideran generalmente como nombre babilónico; se ha encontrado, en efecto, *Zer-Babili*, Semen Babylonis, es decir, nacido en Babilonia. Antes era tenido de muchos por nombre hebreo; y no parece que haya en ello dificultad, pues זְרֻעַ־בָּבֶל significa *seminatus* (natus) *Babylone*; y זֶרַע־בָּבֶל *semen Babylonis*, o sea, *natus Babylone*.

El nombre *Sesbasar* se lee en 1, 8.11; 5, 14.16; el de *Zorobabel*, en 2, 2; 3, 2.8; 4, 2.3; 5, 2.

El problema sobre la identidad o distinción de Sesbasar y Zorobabel es difícil, y quizá no dispongamos de elementos suficientes para formular un juicio definitivo. Los autores andan muy divididos: abogan por la identidad van Hoonacker, Kugler, Ryle y otros; por la distinción, Nikel, Pirot, Touzard y otros. Nosotros nos inclinamos, bien que con cierta reserva, en favor de la identidad.

Los principales argumentos en apoyo de ésta son los siguientes: 1) Zorobabel es llamado *Peḥah* en Ag. 1, 1; 2, 21; y precisamente el mismo título se da en Esd. 5, 14 a Sesbasar. 2) A éste se le llama en Esd. 1, 8, *Príncipe de Judá;* y Zorobabel, aunque no lleve explícitamente dicho título, aparece de todo punto como tal en Esd. 3, 2.8; 4, 2.3; 5, 2; cf. Zach. 4, 7-10. 3) En Esd. 5, 16, dícese que Sesbasar echó los fundamentos del templo; y esto mismo se afirma precisamente en 3, 8 (cf. 4, 2.3) de Zorobabel. 4) Finalmente, Sesbasar después de la breve mención en 1, 8 desaparece completamente de la escena, mientras que en

la misma entra de repente Zorobabel, y es quien sigue figurando en la historia; esta aparición meteórica de Sesbasar sin dejar rastro de sí difícilmente se explica en la hipótesis de la distinción.

En favor de ésta se hace valer: 1) La diversidad de nombre. 2) El hecho que en Esd. 5, 14-16, Zorobabel no habla de sí mismo, diciendo que a él le había Ciro consignado los vasos sagrados, y que él mismo era quien había echado los cimientos del templo, sino que habla de Sesbasar en tercera persona, lo cual es incomprensible si él era el mismo Sesbasar.

Sin pretender que estos argumentos carezcan de valor, creemos, empero, que son susceptibles de solución suficientemente satisfactoria. De personas que llevaran doble nombre no faltan ejemplos en la misma Biblia, v. gr.: Daniel y sus compañeros (Dan. 1, 6 s.); Pul y Teglatfalasar eran nombres diferentes del mismo rey de Asiria (4 Reg. 15, 19.29). Nada hay de improbable en que un solo y mismo personaje fuese conocido con el nombre de Sesbasar en la corte persa, y entre sus compatriotas judíos, con el de Zorobabel. Que éste hubiera sido recibido en dicha corte, nada tendría de extraño, siendo como era nieto del rey Jeconías (1 Par. 3, 17-19), con quien se había mostrado muy benévolo Evil-Merodac (4 Reg. 25, 27). Por lo que hace al segundo argumento ,es de advertir que en Esd. 5 son los ancianos los que responden al gobernador persa; y si mencionan el nombre de Sesbasar es, sin duda, porque por éste era más conocido Zorobabel entre los persas, y con este mismo nombre se le había nombrado en 1, 8, cuando se le entregaron los vasos sagrados. Si Zorobabel estaba en compañía de los ancianos, es ciertamente extraño que no aparezca en la escena; pero, ¿quién podrá asegurarnos que en aquella coyuntura se encontraba allí presente? Muchos mo-

tivos pudo haber de su ausencia, siquiera momentánea, que no porque nosotros los ignoremos serían menos reales. En resumen: creemos que los varios argumentos, puestos en parangón unos con otros, hacen inclinar la balanza en favor de la identidad.

En 3 Esd. (cf. 2, 11; 4, 13.43-46.47-c. 5, 1-6. 68-73) se distingue a Sesbasar de Zorobabel; Josefo, por el contrario, parece que los identifica (cf. *Ant.* XI 1-4); pero al testimonio, así del uno como del otro, cabe atribuir muy poca fuerza, pues en ambos se halla grande confusión.

Véanse sobre el problema, Nikel, p. 44-53; Ryle, p. XXXI s. 12 s.; Batten, p. 70 s.; Touzard, *Rev. Bibl.* 1915, 89 s.; Kugler, p. 204-207.

Lista de los repatriados. C. 2
(Cf. Neh. 7, 6-73 a.; 3 Esd. 5, 7-45)

El cap. se divide en dos partes, de las cuales la primera, mucho más larga (v. 2-67), contiene la lista; la segunda (v. 68-69), la ofrenda de los dones. El v. 1 sirve de introducción; el v. 70 cierra todo el relato.

Consejo de los doce v. 2; Pueblo: según las *familias* v. 3-19; según las *ciudades* o *aldeas* v. 20-35; Sacerdotes v. 36-39; Levitas v. 40; Cantores v. 41; Porteros v. 42; Natineos v. 43-54; Hijos de los siervos de Salomón v. 55-58; Laicos y sacerdotes que no pueden dar prueba de su origen v. 59-63; Suma total v. 64-65. Número de los animales v. 66-67. Ofrendas de los príncipes v. 68-69. Cláusula de todo el cap. v. 70.

Este documento se halla también en Neh. 7, 6-73 y en 3 Esd. 5, 7-45, pero en situación diversa. En Neh. se trata de colocar a los habitantes de Jerusalén después que estuvieron construídos los muros de la ciudad; en 3 Esd. se

II 1 Estos son los hijos de la provincia que subieron de la cautividad del destierro, que Nabucodonosor, rey de Babilonia, había llevado cautivos a Babilonia, y que volvieron a Jerusalén y a Judá, cada uno a su propia ciudad; 2 los cuales vinieron con Zoroba-

---

refiere no al tiempo de Ciro, sino al de Darío. Sobre su relación con el libro de Nehemías véase también p. 81 s.

1. מדינה era el nombre que se daba a cada una de las provincias en que se dividía el imperio: aquí se trata de Judá (cf. 5, 8 en la provincia *de Judá*), que formaba parte de una de esas provincias. *Hijos de la provincia* se llaman los que habitan en Judá, como se llaman *hijos de Jerusalén* los que moran en dicha ciudad. Cf., asimismo Neh. 1, 3; 11, 3. הגולה (de גלה descubrir, emigrar; en hifil, llevar al destierro), tiene varias acepciones: 1) *destierro* en concreto, o sea el lugar donde estaban los desterrados; Esd. 6, 21; 2) *desterrados*; Esd. 10, 8; Jer. 28, 6; 29, 4.20. 31; y es de advertir que así se llaman no sólo cuando se hallan realmente en el destierro (Jer. 29, 4. 20. 31), sino también después de haber vuelto ya del destierro y regresado a Judá (Esd. 10, 8).

שבי significa *destierro en abstracto*, es decir, la *condición* de los desterrados; Esd. 9, 7; y también sencillamente *desterrados*; Is. 20, 4; 2 Par. 28, 17. En nuestro pasaje, donde se juntan los dos vocablos, el primero se toma en sentido abstracto, es decir, la *situación* en que se hallaba Israel, la cautividad; mientras que el segundo puede entenderse o bien del *sitio* o bien de los *desterrados*. Por lo dicho se ve que los repatriados se llamaban benê *hammedinah* en cuanto se hallaban ya en Judá, y benê *haggolah* en cuanto habían estado en el destierro.

2. Enuméranse sólo once nombres; pero doce en Neh. 7, 7 y en 3 Esd. 5, 8, pues entre Rehelaías y Mardo-

bel, Josué, Nehemías, Seraías, Reelaías, [Nahamani] Mardoqueo, Bilsán, Mispar, Bigvai, Rehum, Baana.

Cuenta de los varones del pueblo de Israel: 3 Los hijos de Faros, dos mil ciento setenta y dos; 4 los hijos de Sefatías, trescientos setenta y dos; 5 los hijos de Arah, setecientos setenta y cinco; 6 los hijos de Pahat Moab, de los hijos de Josué [y] de Joab, dos

---

cai se interpone Nahamani, que en 3 Esd. se llama Euenius. La omisión en el hebreo sería fortuita. Aunque no se repatriaron sino Judá y Benjamín (cf. 1, 5), los doce nombres quieren sin duda representar las doce tribus de Israel; cf. 3, Reg. 18, 31; Esd. 6, 17; 8, 35; Act. 26, 7; Apoc, 7, 4-8, en los cuales pasajes aparece el número 12, aunque por aquel entonces las tribus estuvieran divididas o hubieran ya desaparecido. Los doce personajes parece constituirían una especie de Consejo aristocrático, puesto que se nombran separadamente de los demás, y entre ellos se cuentan Zorobabel y el sumo sacerdote Josué. Los últimos vocablos del v. deben naturalmente juntarse con el v. siguiente. Neh. 7, 7 lleva Nehum en vez de Rehum.

En los vv. 3-19 no seguiremos el texto versículo por versículo, sino que nos contentaremos con algunas notas.

6. פחת מואב En 1 Par. 4, 22 se dice que algunos de Judá ejercieron un cierto dominio en Moab; trátase pues aquí probablemente de una familia descendiente de aquéllos y que con el tiempo vino a tomar el nombre del oficio que en aquel país ejercieron sus antepasados; cf. 8, 4; 10, 30; Neh. 3, 11; 10, 15. Al nombre *Joab* añádasele *wau*, conforme al pasaje paralelo de Neh. 7, 11, de suerte que se lea: *de los hijos de Josué y de Joab.* Aquel antiguo prefecto o gobernador de Moab parece que estaba representado por dos familias principales, la de Josué y la de Joab. De esta

mil ochocientos doce; 7 los hijos de Elam, mil dos-
cientos cincuenta y cuatro; 8 los hijos de Zattu, no-
vecientos noventa y cinco; 9 los hijos de Zaccai, se-
tecientos sesenta; 10 los hijos de Bani, seiscientos cua-
renta y dos; 11 los hijos de Bebai, seiscientos veinti-
trés; 12 los hijos de Azgad, mil doscientos veinti-
dós; 13 los hijos de Adoniqam, seiscientos sesenta y
seis; 14 los hijos de Bigvai, dos mil cincuenta y seis;
15 los hijos de Adín, cuatrocientos cincuenta y cuatro;
16 los hijos de Ater, de la familia de Ezequías, noven-
ta y ocho; 17 los hijos de Besai, trescientos veinti-
trés; 18 los hijos de Yora, ciento doce; 19 los hijos
de Hasum, doscientos veintitrés; 20 los hijos de
'Gabaón', noventa y cinco; 21 los hijos de Belén, cien-
to veintitrés; 22 los varones de Netofa, cincuenta
y seis; 23 los varones de Anatot, ciento veintiocho;

---

manera se explica cómodamente el texto.—**7**. Elam es quizá el nombre de uno de la tribu de Benjamín, mencionado en 1 Par. 8, 24.

20. En vez de גבר léase con Neh. 7, 25 גבעון Gabaón = ed-Djib, unos 10 km. al Noroeste de Jerusalén, cf. FJ (1) p. 129.—**21**. Aquí se trata, naturalmente, del conocido Belén, 8 km. al Sur de Jerusalén, no del otro Belén en la tribu de Zabulón, Jos. 19, 15.—**22**. Netofa la identifican algunos con Kh. Bedd Faluḥ, unos 4 kilómetros y medio al Sudeste de Belén. Esta identificación la propuso Konrad Kob en PJB 28 (1932) 47-54, y la acepta Abel, GP 2, 399. Nosotros preferimos Umm Tuba, al Nordeste de Belén: puede verse más adelante, p. 418. Buhl y otros la colocan en Beit Nettif.—**23**. Anatot = 'Anata, a unos 4 kilómetros y medio al Norte de Jerusalén, villa sacerdotal y pa-

(1) FERNÁNDEZ, *Comment. in librum Iosue.*

24 los hijos de Azmavet, cuarenta y dos; 25 los hijos de Qiryat 'Arim, Kefira y Beerot, setecientos cuarenta y tres; 26 los hijos de Rama y de Gabaa, seiscientos veintiuno; 27 los varones de Michmas, ciento veintidós; 28 los varones de Betel y de Hai, doscientos veintitrés; 29 los hijos de Nebo, cincuenta y dos; 30 los hijos de Magbis, ciento cincuenta y seis;

---

tria de Jeremías; Jer. 1, 1.—**24**. Azmavet = Ḥizma, entre Anatot y Djeba', unos 3 km. al Norte de la primera.—**25**. Qiryat Ye'arim (cf. neh. 7, 29) = Qiryat el-'Enab, unos 9 km. al Sudoeste de Gabaón, en la carretera de Jerusalén a Jafa, actualmente conocido con el nombre de Abu-Ghoš. Kefira = Kh. Kefire, al Sudoeste de Gabaón y unos 3 kilómetros al Norte de Qiryat Ye'arim. Beerot probablemente ha de identificarse con Tell en-Naṣbe, unos 12 km. al Norte de Jerusalén. Otros la colocan en el-Bire, o en ed-Djib, o en Biddu; cf. sobre estas identificaciones FJ p. 132; FP (1) p. 28.—**26**. Rama = er-Ram, c. 8 km. al Norte de Jerusalén, entre Tell el-Ful y el-Bire. Gabaa = Djeba', poco al Este de er-Ram, del lado meridional de W. es-Sweniṭ. —**27**. Michmas, al Norte de Gabaa, al borde septentrional del mencionado Wadi; cf. FP p. 126 ss.—**28**. Betel = Beitin, c. 17 km. al Norte de Jerusalén. Hai = et-Tell, 2 km. al Este de Beitin; sobre estas dos ciudades cf. FJ, p. 99. 115-119; FP p. 34 s., 39-45.—**29**. Nebo (población distinta del Nebo, en la tribu de Rubén, Núm. 32, 3. 38) no cabe identificarla sino con una cierta probabilidad: se ha propuesto Nob, Isawiye en el monte Scopus, Beit Nuba, Nuba. —**30**. Magbis; en la hoja 21 de la Survey se señala un Kh. el-Maḫbiye, al Oeste de W. eṣ-Ṣur, unos 5 km. al Sudoeste de Tell Šeikh Madkur; tal vez pueda identificarse Magbis

(1) FERNÁNDEZ, *Problemas*...

31 los hijos del nuevo Elam, mil doscientos cincuenta
y cuatro; 32 los hijos de Harim, trescientos veinte;
33 los hijos de Lod, Hadid y Ono, setecientos veinti-
cinco; 34 los hijos de Jericó, trescientos cuarenta y
cinco; 35 los hijos de Senaa, tres mil seiscientos trein-
ta. 36 Los sacerdotes: los hijos de Yedaías, de la casa
de Josué, novecientos setenta y tres; 37 los hijos de
Immer, mil cincuenta y dos; 38 los hijos de Pashur,
mil doscientos cuarenta y siete; 39 los hijos de Ha-

---

con esa ruina.—**31**. La situación de Elam es desconocida; la Vulg. añade *alterius*, refiriéndose sin duda al v. 7, donde se lee el mismo nombre; pero es nombre de persona, mientras que en nuestro v. lo es de población.—**32**. Harim; imposible identificarlo. En v. 39 se lee el mismo nombre, pero es de familia sacerdotal.—**33**. Las tres poblaciones que aquí se nombran se hallan en la región próxima a Jafa. Lod = Ludd, Lidda, 20 km. al Sudeste de Jafa; Hadid = el-Ḥadiṯe, pueblecito al Nordeste de Lidda; Ono = Kefr 'Ana, entre Lidda y Jafa, unos 8 km. al Noroeste del primero.—**34**. Jericó es la conocida ciudad de este nombre, la primera conquistada por Josué, situada a unos 27 kilómetros de Jerusalén y 11 del Jordán. Sobre las excavaciones en las ruinas de dicha ciudad (Tell es-Sulṭan) cf. FJ p. 90-96.—**35**. Senaa. Como se nombra inmediatamente después de Jericó, y en Neh. 3, 3 los hijos de Senaa reconstruyen los muros junto a los hombres de Jericó, es natural que se identifique con algún sitio próximo a esta última ciudad. cf. Abel, GP 1 p. 455, que la coloca unos 11 km. hacia el Norte.

36-39. Sólo cuatro familias sacerdotales se mencionan aquí, mientras que en 1 Par. 24, 7-18 se enumeran veinticuatro. Es de notar que en el v. 36 se añade *de la casa de Josué*: éste no parece ser el sumo sacerdote contemporáneo de Zorobabel. sino más bien alguna antigua familia sacerdotal, de la cual habrían salido varias otras familias.

rim, mil diez y siete. 40 Los levitas: los hijos de Josué y de Qadmiel, de los hijos de Odavías, setenta y cuatro. 41 Los cantores: los hijos de Asaf, ciento veintiocho. 42 Los hijos de los porteros: los hijos de Sallum, los hijos de Ater, los hijos de Talmón, los hijos de Aqqub, los hijos de Hatita, los hijos de Sobai, en conjunto ciento treinta y nueve. 43 Los Natineos: los hijos de Siha, los hijos de Hasufa, los hijos de Tabbaot, 44 los hijos de Qeros, los hijos de Siaha, los hijos de Fadón, 45 los hijos de Lebana, los hijos de Hagaba, los hijos de Aqqub, 46 los hijos de Hagab, los hijos de Salmai, los hijos de Hanán, 47 los hijos de Giddel, los hijos de Gahar, los hijos de Reaías, 48 los hijos de Resín, los hijos de Neqoda, los hijos de Gazzam, 49 los hijos de Uzza, los hijos de Fasea, los hijos de Besai, 50 los hijos de Asena, los hijos de los Meuneos, los hijos de los Nefiseos, 51 los hijos de Baqbuq, los hijos de Haqufa, los hijos de Harhur, 52 los hijos de Baslut, los hijos de Mehida, los hijos de Harsa, 53 los hijos de Barqos, los hijos de Sísera, los hijos de Tamaḥ, 54 los hijos de Nesíaḥ, los hijos de Hatifa. 55 Los hijos de los Siervos de Salomón: los hijos de Sotai, los hijos de Soferet, los hijos de Feruda, 56 los hijos de Yaala, los hijos de Darqón, los hijos de Giddel, 57 los hijos de Sefatías, los hijos de Hattil, los hijos de Pokeret-Hassebaim, los hijos de Amí. 58 En conjunto

---

40-42. Así los cantores (cf. 1 Par. 15, 16-24; 25; 6, 16-32) como los porteros (cf. 1 Par. 26) no serían distintos de los levitas, como parece indicar el tenor del texto, sino que parece pertenecían a dicha clase.

43-58. No le pertenecían empero ni los natineos (v. 43-54), ni los hijos de los siervos de Salomón (v. 55-58).

eran los Natineos y los hijos de los Siervos de Salomón, trescientos noventa y dos.

59 Los que subieron de Tel-Melaḥ, Tel-Harsa, Kerub, Adán e Immer, y no pudieron demostrar que su familia y su descendencia era de Israel son los siguientes:
60 los hijos de Delaías, los hijos de Tobías, los hijos de Neqoda, seiscientos cincuenta y dos.
61 Y de los hijos de los sacerdotes: los hijos de Habaías, los hijos de Haqqos, los hijos de Barzillai, quien había tomado en matrimonio una de las hijas de Barzillai, el galaadita, y se le llamó de su nombre.
62 Estos buscaron su documento genealógico y no lo hallaron, y en consecuencia fueron excluídos del ejercicio sacerdotal.
63 Y les ordenó el Tirsata que no comieran de lo san-

Estas dos clases son muy parecidas entre sí, y son los que se ocupaban de los servicios inferiores del templo. El origen de los natineos lo descubren algunos en los gabaonitas, a quienes se perdonó la vida, pero se les obligó al acarreo del agua y de la leña para el templo (Jos. 9, 26 s.). De los siervos de Salomón se habla en 3 Reg. 9, 20-21; esto es, se dice que a los que habían quedado de los antiguos pueblos «fecit Salomon tributarios usque ad diem hanc». Los natineos, fuera de Esd. y Neh. se mencionan sólo en 1 Par. 9, 2.

59-60. Señálanse los que no pudieron dar prueba de que eran realmente de los hijos de Israel. Por ahí se ve cuánto caso se hacía de la genealogía. Algunos (Ryle) piensan que los tres últimos nombres del v. 59 deben juntarse entre sí e indican tres ciudades de un mismo distrito. De esta manera las tres familias del v. 60 corresponderían a los tres distritos indicados en el v. precedente. Es posible que sea así; pero se trata de mera conjetura.

61-63. De Barzillai galaadita se habla en 2 Sam. 17, 27;

to y sagrado hasta que apareciera un sacerdote que
pudiera servirse del Urim y Tummim.
64 En conjunto constaba la asamblea toda entera
de cuarenta y dos mil trescientas sesenta personas,
65 aparte los siervos y siervas, que eran siete mil tres-

19, 32-39; 3 Reg. 2, 7. Una hija suya fué dada en matrimonio a un sacerdote, cuyos hijos tomaron el nombre no del padre, sino de la madre, probablemente por lo conocido y honorífico que era en Israel el nombre de Barzillai. Los aquí nombrados no pudieron probar que eran de familia sacerdotal. Las dos voces כתבם y המתיחשים (particp. hitp. יחש) están en aposición («el libro, *es decir*, los que están registrados»). En consecuencia, no se les permitió ejercer las funciones sacerdotales. El Tirsata (cf. Neh. 7, 65.70) es el gobernador, que era Zorobabel (los que consideran a éste como distinto de Sesbasar aplican el título más bien a este último). En Neh. 8, 9; 10, 2 también Nehemías es llamado el Tirsata. Fué por tanto la autoridad civil la que dió la decisión. Por lo que se dice en el v. 63 se ve que el sumo sacerdote Josué no se creía facultado para servirse del oráculo llamado *Urim y Tummim* (Luz y Verdad?), sobre el cual pueden verse Ex. 28, 30; Lev. 8, 8; Num. 27, 21; 1 Sam. 28, 6; cf. 14, 41. No estuvo en uso después del destierro; la causa la ignoramos: es posible que no sirviéndose del mismo en la cautividad viniese a caer en desuso; pero se tenía esperanza que con el tiempo surgiera un sacerdote que restituyese su uso.

64-65. La suma total es idéntica en Esd., Neh. y 3 Esd. Los números parciales difieren un tanto, y la suma que arrojan dichos números es también algo diversa. Los cantores son evidentemente distintos de los del v. 41, que son los levitas destinados al templo. Por lo demás cabe concluirlo de la presencia de cantoras. Unos y otras servían para deleitar

cientos treinta y siete. Poseían además doscientos cantores y cantatrices. 66 Sus caballos eran setecientos treinta y seis; sus mulos doscientos cuarenta y cinco; 67 sus camellos cuatrocientos treinta y cinco; asnos había seis mil setecientos veinte.

68 De los jefes de familia, en llegando al templo de Yahvé, en Jerusalén, presentaron algunos ofrendas voluntarias al templo de Dios para que fuese reconstruído en su propio sitio; 69 conforme a sus facultades dieron a los fondos de la obra sesenta y un mil dáricos de oro, cinco mil minas de plata y cien túnicas sacerdotales.

70 Y se establecieron los sacerdotes y los levitas y

---

los oídos, y solían hallarse así en festivos banquetes como en tristes funerales; cf. Eccle. 2, 8; 2 Sam. 19, 35; 2 Par. 35, 25. Era comúnmente gente de baja condición. No es maravilla que se hallasen entre los repatriados, pues en la numerosa caravana habría sin duda no pocos ricos.

66-67. Indole y número de los animales: caballos, mulos, camellos y asnos. En Zach. 14, 15 se nombran los mismos y en el mismo orden. Tal cantidad de animales y su índole parece confirmar lo que decíamos arriba, que no pocos miembros de la caravana eran gente más o menos rica.

68-69. *Ofrendas de los príncipes*. En Neh. 7, 70-72 se describen con más pormenores. La versión de la Vulg. «cum *ingrederentur*» no es del todo exacta, pues el edificio del templo propiamente no existía; más bien «cuando *llegaron*». *Tesoro de la obra* es el fondo destinado para la erección del templo. Los dones consisten en dáricos, minas y vestidos.

70. El autor nota en general y de una manera muy vaga que, después de la ofrenda que acaba de narrar, todos sin excepción se dispersaron y fueron a establecerse cada uno

la gente del pueblo, los cantores y los porteros y los natineos en sus ciudades. Todo Israel se estableció en sus ciudades.

---

en el sitio que escogió o que le fué señalado. En Neh. 7, 73 a, donde se dice lo mismo, el texto corre con más fluidez.

Excursus

¿Contiene verdaderamente esta lista la recensión de los repatriados al tiempo de Ciro?—(Sobre este punto, y en general sobre la índole de la lista, pueden verse: Nikel, p. 71-80; Touzard, *Rev. Bibl.* 1915, 86 ss.; Kittel, p. 330-340; Kosters, p. 29-42; Lods, *Les Prophètes d'Israel et les débuts du Judaïsme* (París 1935) p. 215-217.

Problema es éste muy discutido hoy día, por más que las razones en favor de la respuesta afirmativa parecen llevar esculpido en sí mismas el sello de la evidencia. Estas propondremos en primer lugar, y luego examinaremos los argumentos que se aducen en contra.

Lugar que ocupa el documento así en Esd. como en Neh. —En Esd. sigue inmediatamente al decreto de Ciro. Es evidente que el autor, colocándolo allí, manifiesta con suficiente claridad su convicción que los enumerados en la lista habían venido *en virtud de aquel decreto*, tanto más cuanto que se dice en 1, 5 que apenas publicado dicho decreto muchos se dispusieron para volver a Jerusalén. Cuanto a Neh. el mismo Nehemías dice (7, 5) que encontró la lista de aquellos que habían subido בראשנה. Esta voz puede tener un doble significado: *al principio* o simplemente *antes*, es decir, *en un tiempo anterior*. En el primer caso se refiere a la primera vuelta del destierro, que fué ciertamente al tiempo de Ciro (véase más adelante, p. 80 ss.). Si se prefiere la segunda significación, no cabe probar por la sola palabra mencio-

nada que se trate de la primera caravana al tiempo de Ciro, puesto que pudiera hablarse de otra intermedia. De todas maneras, como el documento de Neh. es idéntico al de Esd., y de éste consta por la posición que ocupa que se refiere a dicha caravana, en tal sentido parece deber interpretarse la voz hebraica.

El texto mismo del documento.—En 2, 2 se dice que aquellos repatriados vinieron con Zorobabel y Josué; ahora bien, estos dos personajes levantan el altar y emprenden la reconstrucción del templo al tiempo de Ciro (Esd. 3, 2. 7. 8; 4, 2. 3. 5).

Kosters, l. c., niega en redondo que haya nada en este documento que se refiera al tiempo de Ciro (adviértase que dicho autor no admite caravana alguna durante el reinado de este monarca; véase p. 80 ss.), aduciendo las siguientes razones: la lista ocupaba originalmente un lugar distinto, del cual la arrancó el cronista para colocarla donde ahora está. Prueba de esta manipulación es que en Esd. y Neh. el documento se halla en un ambiente histórico del todo distinto: en el primero se relaciona con la erección del altar (Esd. 3, 1 ss.), en el segundo con la lectura de la Ley (Neh. 8, 1 ss.). Ahora bien: es claro que las dos situaciones son incompatibles; y como la restauración del altar carece de todo valor histórico (así lo piensa Kosters: de esto hablamos más adelante, p. 93 s.), resulta que el verdadero ambiente cronológico es el de Neh., muy posterior a los tiempos de Ciro. Pero, como a este razonamiento se opone Neh. 7, 5 donde se dice que Nehemías «encontró la lista de los que habían venido al principio», Kosters declara sin más este pasaje invención del cronista, dando por razón que la lista de los antiguos repatriados de ninguna utilidad podía ser a Nehemías para el negocio de repoblar la ciudad de Jerusalén. También condena Esd. 2, 2 como ficción del cronista, a quien se le ocurrió introducir en el relato a doce

personajes como representantes de las doce tribus de Israel. Hacemos gracia al lector de varios otros argumentos, que pueden verse en el mismo Kosters, p. 32-34.

Touzard, l. c., admite que la lista incluye sí a los repatriados al tiempo de Ciro, pero afirma que comprende además a muchos otros que fueron viniendo en caravanas sucesivas hasta el tiempo de Esdras, y aun quizá más tarde (p. 107). Las razones en que se funda son: Que los profetas de la restauración nada dicen de esta primera caravana. Además, aunque muy pronto emprendieron la reedificación del templo, en realidad se quedaron muy a los principios, de tal suerte que al tiempo de Darío se trata de la restauración del mismo como si nada hasta entonces se hubiera hecho; lo cual no se concibe si ya en la primera caravana regresaron del destierro todos los que se enumeran en la lista (p. 87). Cuanto al lugar que ocupa el documento observa Touzard que el sitio primitivo era en Neh., y que el autor lo tomó de allí para colocarlo donde ahora está (p. 88 s.). Afirma además que en Esd. 2, 2 hay que borrar el nombre de Zorobabel, que fué sustituído por el autor a otro nombre de índole más general.

No hay por qué vayamos examinando uno por uno los argumentos propuestos. Mejor será dejar el tono polémico y tratar positivamente la cuestión bajo el aspecto literario, histórico y exegético.

El documento ocupa su propio lugar más bien en Esd. que en Neh. En efecto, en aquél va inmediatamente precedido del decreto de Ciro, en virtud del cual pudieron regresar los repatriados, y le sigue el relato de la erección del altar, que se verificó poco después de la llegada a Jerusalén. Al contrario, en Neh. ningún nexo tiene la lista con la narración que la precede ni con la que la sigue: la única razón de encontrarse allí es por haberla hallado Nehemías en unos

archivos, y la dejó estampada, no porque le fuese de grande utilidad, sino porque tuvo por oportuno transmitir dicho documento a las generaciones posteriores. Es evidente, pues, que desempeña un papel principal y primario en Esd., accidental y secundario en Neh.

Ninguna razón crítica cabe aducir para suprimir en Esd. 2, 2, o substituir por otro el nombre de Zorobabel, ni tampoco para eliminar como glosa tardía y falta de valor histórico Neh. 7, 5: es puramente arbitrario negar que Nehemías encontrara en los archivos la consabida lista, cosa que de suyo e independientemente de toda otra consideración tiene todos los visos de probable.

El documento, pues, debe tenerse por auténtico y puesto en su propio lugar.

Que la reedificación del templo no pasara adelante en ninguna manera prueba que los repatriados de la primera caravana fuesen en corto número. Conocida es la intensa y perseverante hostilidad de los samaritanos, que hacían prácticamente imposible el continuar la empresa comenzada. Pero esta imposibilidad se hizo absoluta cuando la misma autoridad civil ordenó la suspensión de los trabajos. Y es muy probable que aun lo poco que habían hecho fuera destruído por los adversarios. Si esto se tiene presente, a nadie maravillará el silencio de los profetas de la restauración respecto de la primera caravana, tanto más cuanto que a ellos no les interesaba tanto el pasado como el porvenir.

Y si alguien objetara que de todos modos el número de repatriados en la lista es harto subido con respecto a los que partieron para el destierro, pudiéramos contentarnos con decir que sobre el número de éstos se disputa no poco, y que por tanto no conviene fundar el razonamiento en base tan frágil, y además, que en el destierro, viviendo con una cierta comodidad, pudieron multiplicarse considerablemente

(cf. Nikel, p. 4-7): con todo vamos a estudiar este punto con alguna detención.

EXCURSUS.

Deportaciones.—Fuera de varias otras deportaciones, sobre las cuales puede caber alguna duda, dos hay de todo punto ciertas, cuya existencia nadie pone en tela de juicio: la una en 598/97, la otra en 587/86.

La *primera* (4 Reg. 24, 13-14. 15-16). En el v. 16 se dice que fueron transportados 7.000 hombres de armas tomar y 1.000 artesanos; a los cuales hay que añadir el rey con sus mujeres y su séquito y además los nobles del país, mencionados todos ellos en el v. 15.

En el v. 14 el total de príncipes y hombres de armas tomar es 10.000: no es claro si en esta cifra van incluídos los artesanos que a continuación se nombran. La diferencia de 2.000 (entre los 8.000 de los vv. 15-16 y los 10.000 de los vv. 13-14) quizá pueda explicarse diciendo que en el v. 14, además de los defensores propiamente dichos de la ciudad, se incluían otros que, si bien fuertes, no habían empero tomado las armas, como quiere Šanda; o tal vez—y esto tenemos por más probable—los nobles del país mencionados en el v. 15 junto con el séquito real. Parece extraño que el mismo autor tenga dos maneras distintas de computar el número de los deportados. No es improbable que el v. 14 haya sido introducido en el texto de segunda intención, como admiten no pocos autores. Y, en efecto, el v. 15 parece la continuación inmediata del v. 13. Esto empero nada quita a la verdad histórica ni al carácter inspirado de dicho v. Se trata de dos relatos paralelos, en que se miran los hechos desde un diferente punto de vista.

Así en el uno como en el otro se cuentan únicamente los varones, conforme indica el tenor mismo del texto. Es claro que éstos no partirían solos, sino que llevarían con-

sigo sus mujeres y sus hijos; por lo demás, esto se supone en Jer. 29, 6 donde el profeta exhorta los desterrados a edificar casas, procrear hijos... Ahora bien, dado que la gran mayoría fueran casados, como es muy probable, se puede calcular que como promedio cada familia contaría de tres a cuatro personas y por consiguiente triplicando o cuadruplicando el número de varones resultará un total de 30.000 a 40.000 personas.

Segunda deportación (4 Reg. 25, 11-12). Especifica el autor que de los deportados unos residían en la ciudad, otros en la campaña (v. 11); pero se abstiene de dar cifras, de suerte que no es posible conocer con certeza el número de los que en esta ocasión fueron al destierro. De todas maneras, que éstos fueron numerosos, podemos no sin fundamento concluirlo del v. 12, donde se dice que de la plebe se dejaron en el país quienes trabajaran la tierra y cultivaran los viñedos, lo cual parece indicar que todos los que no eran indispensables para tal trabajo salieron para el destierro. En la deportación del 598 fueron llevados principalmente los nobles, los combatientes y los diestros en algún oficio, y quizá por la calidad de las personas se da el número preciso; por el contrario, en la del 587 se trataba más bien del grueso de la población, de la turba multa; y por esto le parecería al autor que no valía la pena hacer el recuento de todos ellos. Y precisamente porque se trata de la población en general y no de clases determinadas, y además porque parece que en esta coyuntura se había propuesto Nabucodonosor acabar de una vez con el reino de Judá, no es arriesgado el sospechar que esta segunda deportación fué más numerosa que la segunda. Así lo cree Sanda en *Die Bücher der Könige*, p. 388; y Kittel (l. c., p. 62), opina que en dicha segunda deportación el número de varones ascendería a 15.000, es decir, 5.000 más que en la primera.

Por consiguiente, conforme a la proporción que arriba establecimos el total sería de 45.000 a 60.000 personas.

En resumen:

Deportación del 598: 10.000 varones = 30.000 a 40.000 personas.

Deportación del 587: 15.000 varones = 45.000 a 60.000 personas.

Total, según la cifra más baja: 25.000 varones = 75.000 personas.

No estará de más examinar aquí por vía de apéndice un pasaje de Jeremías (52, 28-30) que ofrece alguna dificultad.

Se enumeran tres deportaciones, señalándose en cada una la fecha y el número exacto de deportados, dándose empero el caso que ni aquélla ni éste parecen acordarse con los datos del libro de los Reyes, que arriba vimos. Dícese en efecto, que la primera deportación tuvo lugar el año *séptimo* de Nabucodonosor (en 4 Reg. 24, 12 el año *octavo*), y salieron para el destierro 3.023 judíos; la segunda, el año *décimo-octavo* (en 4 Reg. 25, 8 el año *décimonono*), y salieron 832 personas; la tercera, el año *vigésimo tercero*, y fueron deportados 745 judíos. Esta última no se menciona en el libro de los Reyes.

La diferencia en las fechas (nótese que en Jer. 52, 12 en vez de 18 se lee 19) se explica sin dificultad: depende de la diversa manera de computar los años de reinado. En Reg. el año de reinado se *pre*data (por tanto hay un año más); en Jer. se *post*data.

No tan fácilmente se resuelve la diferencia en el número de los deportados. Se han propuesto muchas soluciones; la más sencilla y verdadera nos parece la siguiente: Los 3.023 judíos (no sólo varones) serían los que en la primera deportación vinieron de la campaña, en contraposición a los que eran de la capital; y constituían una parte de los 10.000

de 4 Reg. 24, 14. Por el contrario, las 832 personas en la segunda deportación salieron de Jerusalén, donde había quedado sin duda una población muy reducida después del 598. Confesamos que aun esta solución anda lejos de ser del todo satisfactoria. Cf. Kittel, p. 54 ss ; Nikel, p. 5 ss.

Precisado así, al menos aproximadamente, el número de los deportados, nos hallamos en condiciones de responder a la pregunta si existe realmente proporción entre dicho número y la suma de los repatriados que se enumeran en la lista de Esd. 2.

Habrá que resolver, empero, antes una cuestión preliminar : cuál era en realidad el número de *personas* repatriadas. En Esd. 2, 64 se da, como es sabido, la cifra de 42.360. Pero van Hoonacker (*Nouv. Etudes*, p. 60 s.), siguiendo a Smend y Kosters (*Wiederherstellung*, p. 33), afirma que en esta suma van incluídos únicamente los varones, y que el total, contadas las mujeres y los niños, debió de elevarse a 150.000 ó 200.000. La razón, única, que se aduce es que «entre los israelitas la regla era que se computara sólo a los varones» (van Hoonacker, p. 61), y no hay motivo alguno para creer que en nuestro caso se haya hecho una excepción.—Que muchas veces se contaban únicamente los varones, es cierto ; sobre todo cuando se trataba de saber el número de hombres aptos para la guerra o hábiles en algún oficio : y tal es el caso en el recuento de los deportados (4 Reg. 24), pues lo que pretendía Nabucodonosor no era tanto sacar mucha gente del país, cuanto privarle del nervio y fuerza de sus mejores habitantes. Esta idea es del todo ajena a la lista de los repatriados. Además, la voz קהל en Esd. 2, 64 parece significar la multitud en general, sin distinción de hombres y mujeres ; es el sentido que tiene en Neh. 8, 2. 17. De todas maneras no creemos haya razón suficiente para apartarnos de la interpretación que comúnmente se da a nuestra lista.

Ahora bien, dado que el número de deportados en 598 y 587 fuera aproximadamente de 75.000, bien pudieron después de sesenta o cincuenta años volver a su patria 42.000, quedándose aún no pocos y aun muchos en el destierro. Puesto que los desterrados, por lo menos en gran parte, se hallaban en condiciones favorables, no es arbitrario suponer que en ese largo espacio de tiempo habría crecido notablemente la población.

Excursus.

¿Hubo caravana en tiempo de Ciro?.—Aunque expusimos ya, bien que brevemente, las razones en pro del decreto de Ciro y la consiguiente caravana, como la existencia de ésta fué combatida con lujo de argumentos y aparato científico, juzgamos oportuno insistir todavía sobre lo mismo: ello nos dará ocasión de rectificar algunas ideas y esclarecer ciertos puntos.

Como el principal sostenedor de esta tesis negativa es Kosters (*Wiederherstellung*, p. 14-42), a ese autor nos atendremos, exponiendo primero fielmente su pensamiento, y examinando luego su valor.

El primero y principal argumento lo saca de los profetas Ageo y Zacarías. Estos nunca, dice, hablan de caravana venida del destierro, ni hacen siquiera a la misma la más leve alusión. ¿Cómo explicar tal fenómeno si al tiempo ya de Ciro habían vuelto a Jerusalén más de 40.000 personas? Ni es sólo el argumento del silencio. Positivamente excluyen tal caravana. Zacarías, en 1, 3-12, da claramente a entender que sigue durando todavía el período del *castigo*. Pero, si millares de judíos habían sido librados ya del destierro y vuelto a Jerusalén, indicio era éste bien evidente de que había empezado ya el período de las *divinas misericordias*. Además, el mismo profeta en 2, 10-16, invita a los desterrados a huir de la región del Norte de Babi-

lonia. «¿Cómo es posible, exclama Kosters (p. 20), explicar estos versos sin hacerles violencia en la hipótesis de que ya Ciro hubiese permitido la repatriación? No hay por qué huir de una tierra que se puede libremente abandonar con sólo querer.» De donde se sigue, a juicio de Kosters, que no había existido tal repatriación.

Pero esta conclusión tropieza con una gravísima dificultad: el testimonio expreso del autor sagrado en los cap. 1-6. En el cap. 1 afirma formalmente que hubo una caravana en tiempo de Ciro; en el cap. 2 enumera los que la formaban, y en 5, 13-16; 6, 3-5. 14 se confirma la existencia de tal caravana.

Kosters no se inmuta ante el obstáculo de esa barrera, al parecer, infranqueable; con la ayuda de la crítica literaria y una cierta dosis de buena voluntad logrará que la barrera se le abra por sí misma, franqueándole el paso. El relato de los cap. 5-6, dice, consta de dos documentos. El más antiguo, A, contenía 5, 1-5. 6-10; y en él se dice en sustancia que se construyó el templo en tiempo de Darío. Más tarde quisieron los judíos relacionar dicha construcción con Ciro, quien aparecía en Is. 44, 28; 45, 1 como el Siervo de Yahvé; y de ahí nació el segundo documento, Esd. 5,11-17; 6, 1. 3-5, donde se afirma precisamente que fué Ciro quien ordenó la restauración del templo. Pero en esto hallaron luego reparo los judíos posteriores: no podían conformarse con que el santuario de Israel hubiera sido levantado por un no-israelita. ¿Qué hacer pues? Se inventó un tercer documento, Esd. 1, 3-4, donde el autor crea una caravana, que al tiempo de Ciro regresó a Jerusalén con el fin expreso de restaurar el templo. Como se ve, al fin se abrió la barrera, *sin violencia* y de la manera *más natural*.

Quedaba empero todavía un último obstáculo, la lista del cap. 2 (= Neh. 7, 6-73 a) donde, tanto por el sitio que ocupa como por su contenido, se ve claramente que el au-

tor quiso enumerar las familias que se habían repatriado al tiempo de Ciro. También de éste acierta a desembarazarse Kosters. Cuanto al *sitio*, el de Nehemías, dice, ha de preferirse al de Esdras; en éste la lista es un intruso, y por tanto es perfectamente extraña al contexto, así precedente como consiguiente, del cual en consecuencia ningún argumento cabe sacar. Pero es el caso que también en Nehemías (7, 5 b) se dice expresamente que la lista es de aquéllos que años antes habían vuelto del destierro; y es claro que con esto se alude a la caravana del tiempo de Ciro. Mas también a esta dificultad encuentra Kosters fácil solución. Tampoco en Nehemías ocupa el documento su lugar primitivo; fué traído allí de fuerza por algún redactor. Por lo que hace a la aserción clara y terminante del v. 5 b, se declara invención pura y simple del mismo manipulador del documento. ¡Pobre documento! La crítica literaria lo va desalojando de un sitio tras otro, sin dejarle refugio seguro.

Cuanto al *contenido*: Por de pronto, el título que encabeza la lista Esd. 2,1. Dicho título, asegura Kosters, no indica, como a primera vista pudiera parecer, el grupo de repatriados en contraposición a los que se habían quedado en Babilonia, sino más bien la población entonces existente en Jerusalén y sus alrededores, compuesta de repatriados y de otros que nunca habían ido al destierro. Y que en tal sentido debe realmente interpretarse la lista lo demuestra 2, 64 s., donde «la suma de los repatriados resulta muy superior al número de los que fueron llevados al destierro por Nabucodonosor» (p. 33). Pero además, añade, hay otra circunstancia muy significativa, indicio claro de que la lista es posterior a la restauración del templo. En efecto, en Neh. 7, 70-72 se ofrecen entre otras cosas túnicas sacerdotales, que no servían evidentemente para la construcción de la casa de Dios, sino que suponían ésta ya terminada. Verdad es que en el pasaje paralelo Esd. 2, 68 s. se habla explícita-

mente de dones ofrecidos para *restablecer* la casa de Dios. Pero esto lo condena Kosters como glosa tardía y por tanto de ningún valor. Y si alguien objetara que entre los doce personajes que condujeron la caravana (Esd. 2, 2) se cuentan Zorobabel y Josué, que se hallaban ya en Palestina al tiempo de la fundación del templo (Esd. 3, 2; 5, 2), responde Kosters (p. 36 ss.) que Zorobabel y Josué nunca estuvieron en el destierro, y que por lo demás todo eso de los doce personajes es pura ficción del redactor.

Hemos fielmente expuesto el razonamiento de Kosters, y lo presentamos en conjunto para conservarle toda su fuerza. Prolijo fuera y enojoso aquilatar uno por uno todos los argumentos. Creemos que tocando los puntos principales quedará bien patente lo frágil de la tesis sostenida por dicho autor.

El silencio de Ageo y Zacarías constituye para Kosters la más firme base de su argumentación; lo demás se reduce, en gran parte por lo menos, a desvanecer reparos y hallar manera de resolver dificultades.

Que en ninguno de los dos profetas aparecen de relieve los repatriados, resueltamente lo reconocemos. Pero con no menor resolución negamos que sea esto suficiente motivo para rechazar la existencia de una caravana. Ninguna razón había para que hablasen de ella en particular. Los antiguos desterrados, una vez vueltos a la patria, se juntarían a los demás, cada uno en su pueblo respectivo, formando una población homogénea. ¿Por qué, pues, habían de hablar en especial de los unos distinguiéndoles de los otros? Observa Kosters (p. 18) que la población que se refleja en los escritos de los dos profetas se da al cultivo de la tierra, posee viñedos, olivares, etc.: en una palabra, aparece como habitando la región desde muchos años. Y, en efecto, la venían ocupando ya por dieciocho años. Y claro

está que en todo ese espacio de tiempo no se quedarían brazos cruzados. ¿Qué maravilla, pues, que araran la tierra, y vendimiaran, y recogieran la aceituna, y que de entre ellos unos fuesen jornaleros y otros propietarios? Pues ¿de qué iban a vivir si no se daban al trabajo? Desconocer esto es perder contacto con la realidad; andarse por las nubes.

La época de Ageo y Zacarías, ¿caía dentro del período del *castigo* o dentro del de la *misericordia*? Con el decreto de Ciro inició Dios la obra de misericordia para con su pueblo; pero a la rósea esperanza de éste no correspondió la realidad. Una vez en la patria se encontraron con la miseria, con el egoísmo de los propios hermanos y con la hostilidad y malquerencia de los pueblos extranjeros; y ellos mismos, parte por la desilusión parte por su propia flaqueza, vinieron a caer bien pronto en un estado de inercia y de abandono para cuanto se refería al culto divino. En esta culpable disposición del pueblo descubren los profetas la causa, siquiera parcial, de los males que está sufriendo, los cuales son castigo de Dios por sus infidelidades. ¿A quién maravillará que en tales condiciones Ageo y Zacarías contemplen la mano de Dios extendida aún para castigar? Tal manera de ver responde perfectamente a la realidad objetiva. Cabe por tanto decir con toda verdad que en 537 se había iniciado la obra de la *misericordia*, y que en 520 se dejaban sentir aún los rigores del *castigo*.

Pero Kosters insiste (p. 20) en que siquiera alguna vez debieran haber hablado los profetas de esa misericordia que se había ya mostrado al tiempo de Ciro; y aduce en confirmación el ejemplo de Esdras quien en 9, 6-25, aunque dice no haber llegado aún a su término el tiempo del castigo, reconoce sin embargo (v. 8) que Dios tuvo para con ellos un rasgo de misericordia.—A esto hay que advertir que entre la situación de Esdras y la de los profetas media un abismo. Aquél habla casi en el momento mismo de la lle-

gada a Jerusalén, adonde había venido con amplios poderes, después de un feliz viaje, colmado de favores por el monarca, ¿cómo podía entonces olvidar esa muestra tan palpable de la benevolencia divina? Esta se le entraba, diríamos, por los ojos; ¿cómo podía no expresar, siquiera en breves palabras, su gratitud por tan señalado beneficio en su sentida y devota oración? Maravilla fuera que no lo hubiese hecho. Muy otras eran las condiciones de Ageo y Zacarías; tan otras, que huelga insistir en ello: ni la caravana estaba entonces reciente, ni habían intervenido en ella los profetas, ni tampoco igualaba el favor de Ciro al de Artajerjes; en una palabra, la liberación del 537 entreveíase como cosa lejana, desnuda de la aureola que en un principio la nimbara, seguida de un estado de decaimiento e indigencia. ¿A quién extrañará que en tales circunstancias nadie volviera a ella los ojos para presentarla como un rasgo de la divina misericordia? Harto preocupados andaban con la miseria presente que, aunque no quisieran, se les ponía tristemente ante la vista.

Pero hay más. Si es verdad que, según decíamos arriba, no aparece de relieve en ninguno de los dos profetas una vuelta del destierro, no lo es menos que tanto en el uno como en el otro se hace a la misma bien clara alusión. Ageo en 1, 9 exclama: Vosotros estáis sufriendo miseria «a causa de mi casa, que *está en ruinas*, mientras que vosotros *andáis corriendo cada cual hacia su propia casa.*» El sentido parece bien límpido. El profeta quiere poner de relieve la actitud de los habitantes respecto de la casa de Dios y de la suya propia: aquélla sigue en ruinas, y nadie se preocupa de levantarla; por el contrario, cada uno se da prisa hacia su propia casa. Ageo no dice a qué obedece esa prisa, cuál es su objeto; pero el contexto bien lo indica: en las dos actitudes hay contraste, hay contraposición, y por consiguiente, si en el primer miembro se trata de la *no cons-*

trucción de la casa de Dios, es natural concluir que se trata en el segundo de la *construcción* de las casas particulares. Y así, en efecto, traduce parafrásticamente el texto Wellhausen: «a causa de mi casa, que está en ruinas, mientras que vosotros *os dais prisa a construir* vuestras propias casas».

Kosters reconoce que la frase interpretada en este sentido supone la llegada de una caravana. Y en realidad, es claro que los repatriados, o al menos muchos de ellos, tendrían que fabricarse sus viviendas. Por esto pone todo su esfuerzo en darle otra interpretación. Observa por de pronto que Ageo en ninguna manera habla de *construir*. Que no habla explícitamente, es decir, que no usa la palabra *construir*, *construcción*; esto ya lo sabíamos nosotros. Y propone luego Kosters su propia exégesis del pasaje. Este, según él, quiere decir: «a causa de mi casa, que está en ruinas, mientras que cada uno de vosotros *tiene una casa, en la que puede entrar*». Sobre tal manera de traducir permítansenos algunas observaciones: En primer lugar, pudiéramos hacer notar al autor que el texto no habla de *entrar*. Además, tampoco se dice que los habitantes poseían una casa, sino que *corrían* a su casa. Y si únicamente se trataba de la posesión de una casa, ¿a qué viene el *correr*, el *darse prisa?* Por el contrario, está muy en su punto si el profeta quiere reprochar a los habitantes que, mientras andan reacios y negligentes en la restauración del templo, se muestran muy solícitos y diligentes en la construcción de sus propias casas. Finalmente, cualquiera habrá de confesar que no deja de ser muy ramplón el decir que cada uno tiene una casa *donde puede entrar*: es evidente que si la posee puede entrar en ella; si al menos se dijera: ¡donde *puede tranquilamente descansar!*

En Zacarías se lee un pasaje por extremo interesante, **6, 9-15**, al cual, por lo que se refiere al problema que estamos tratando, se han dado interpretaciones diametralmente

opuestas. Van Hoonacker (*Nouv. Etudes*, p. 88) asegura que «Zacarías afirma en términos explícitos que la *Gola*, los *Judíos vueltos de Babilonia* están ya establecidos en Judea. No se trata aquí de una diputación venida del Oriente» Kosters, por el contrario, descubre en dicho pasaje una clara confirmación de su tesis: ninguna caravana había vuelto aún de Babilonia (p. 21 s.).

Una circunstancia está aquí por encima de toda discusión, y es que en esta profecía (v. 10) se habla de la *Golah* (cautividad, desterrados; cf. ad 2, 1); palabra que no se lee en ningún otro sitio de los escritos de Zacarías. Dicha voz puede referirse de suyo tanto a los judíos que seguían todavía en el destierro (cf. Jer. 29, 1; Ez. 1, 1) como a los que se habían ya repatriado (en numerosos pasajes de Esdras, v. gr., 4, 1; 9, 4). Si lo segundo, claro está que por aquel entonces había ciertamente vuelto ya una caravana del destierro. En este sentido se la interpreta en la colección *The International Critical Commentary*. Tal interpretación debe tenerse, a nuestro juicio, por de todo punto equivocada. Zacarías recibe unos dones de tres personajes venidos de Babilonia, los cuales representaban la Golah, conforme indica la misma construcción gramatical: *Toma de la Golah, es decir, de Joldai*, etc. Es evidente que los recién llegados no traían los dones en nombre de los judíos que estaban en Judá, sino de parte de los que todavía se hallaban en el destierro. Por consiguiente, nada es dado concluir en favor de una precedente caravana. Por lo demás, la interpretación preferida por nosotros es la que dan comúnmente los exégetas; por ejemplo, Knabenbauer, Nowack, Junker, etc.

Pero tampoco está mejor fundada la conclusión que pretende sacar Kosters del v. 15. En éste anuncia Zacarías que «los que *están lejos* vendrán para construir el templo de Yahvé». ¿Se refiere el profeta a sólo los judíos, dispersos

en el mundo y particularmente en Babilonia, o van incluídos también los gentiles? De los primeros no cabe duda alguna; de los segundos es probable. De todas maneras pregunta Kosters: «Si al tiempo ya de Ciro vino un grupo de judíos que estaban actualmente trabajando en la reconstrucción del templo, ¿cómo pudo Zacarías dejar de mencionar, siquiera con una palabra, esos primeros repatriados? La respuesta no es difícil: Si el profeta tenía puestos los ojos en el porvenir y contemplaba como extático el celo ardiente de los desterrados y sus ansias de glorificar a Yahvé, que los haría volar a Jerusalén para tomar parte también ellos en la restauración de su santo templo, es muy natural que en aquellos momentos no pensara siquiera en los que ya trabajaban, y mucho menos que se entretuviera en mencionarlos.

Nuestra conclusión es, pues, que de Zach. 6, 9-15 nada cabe concluir en favor o en contra de una caravana al tiempo de Ciro.

Por lo que hace a la explicación que da Kosters del contenido en Esd. 5-6 (cf. más arriba, p. 81 s.), la base de sus especulaciones la constituye la crítica literaria de dichos capítulos. Por lo mismo precisa examinar con alguna detención si realmente existe en ellos dualidad documental con distinta y aun opuesta ideología. Aunque varios de los argumentos que se aducen para demostrar la distinción de documentos los tocamos en el comentario, no será inútil reproducirlos aquí, agrupados tal como los propone Kosters.

1) Contradicción: En 5, 1-5 los judíos el segundo año de Darío empiezan la construcción del templo, mientras que según el v. 16 se habían echado ya los fundamentos al tiempo de Ciro.

2) Falta de ilación: En 6, 6 ss. se lee parte de una carta de Darío, que se junta al contexto inmediatamente pre-

cedente como si fuese la continuación del mismo. Pero en realidad no hay tal: en 6, 1 se dice que se encontró un documento, cuyo contenido se da en los vv. siguientes 3-5; y a continuación leemos «*por consiguiente, Tattenai...*» Es claro que esta última expresión se queda como en el aire. Aquí debe reconocerse por tanto un zurcido de dos documentos.

3) Un duplicado: En 5, 17-c. 6 Tattenai sugiere que se busque el edicto de Ciro en *Babilonia*, y aquí en efecto se busca (6, 1); mientras que luego, en 6, 2, se dice, sin advertencia alguna preliminar, que el edicto fué hallado en *Ecbatana*. Se ve claramente que existían dos relatos paralelos, que llevaban diferentes nombres: el uno Babilonia; el otro Ecbatana.

Tales son los argumentos aducidos por Kosters (p. 22 s.). Para la respuesta a cada uno de ellos en particular, por evitar repeticiones, remitimos a las páginas siguientes: ad 1), p. 81; ad 2), p. 135 ss.; ad 3), ibidem.

Leyendo el razonamiento de Kosters no podemos sustraernos a la impresión que sólo quien tiene el propósito de sostener a todo trance una idea preconcebida puede forzar los textos arriba citados a dar testimonio en favor de su tesis. Esta, por lo demás, son muy contados los autores que la patrocinan; véase Nikel, p. 68.

En lo que se refiere a la lista, encontrará el lector en p. 72 ss. parte de la respuesta, la cual completaremos aquí con algunas consideraciones.

El encabezamiento del catálogo en 2, 1 basta leerlo siquiera rápidamente para darse cuenta de su verdadero sentido. La expresión *hijos de la provincia* puede significar de suyo *toda* la población, comprendiendo los que nunca habían ido al destierro; pero esta significación general queda luego restringida por las frases que siguen inmediatamente: *los que vinieron del destierro, que habían sido llevados a Babilonia por Nabucodonosor*. A los que se habían quedado

siempre en la patria no se hace ni la más mínima alusión. Con razón Bertholet califica la aserción de Kosters de «pura sofistería que vuelve las cosas al revés».

Las túnicas sacerdotales, ¿no podían ofrecerse por ventura *para cuando* el templo estuviera edificado? ¿No podían guardarse para cuando los sacerdotes se hallaran en condiciones de usarlas? Además, si las traían ya de Babilonia ¿no era natural que se presentaran desde la misma llegada a Jerusalén? Finalmente, no se olvide que mucho antes de la restauración del templo se había levantado un altar y que en él se ofrecían sacrificios (3, 1-6).

Cuanto a los argumentos con que pretende Kosters demostrar que Zorobabel nunca estuvo en el destierro, y que por tanto no pudo volver de Babilonia (p. 38-41), creemos que ni siquiera merece los honores de una seria refutación. Véase lo dicho en p. 80 ss.

Reedificación del altar y del templo, dedicación de éste y celebración de la primera Pascua. C. 3-6

Dentro del mismo año de la llegada a Jerusalén, en el séptimo mes, se construye el altar 3, 1-6; el año siguiente, después de hechos los preparativos, se echan los cimientos del templo 3, 7-13; opónense los samaritanos 4, 1-5; oposición de los mismos al tiempo de Asuero v. 6, y en tiempo de Artajerjes v. 7-24; se reanuda la restauración del templo, C. 5-6, 15, y se hace la dedicación del mismo 6, 16-18; celébrase la primera Pascua, 6, 19-22.

Desde 4, 7 hasta 6, 18 el texto está redactado en lengua aramea.

Ofrece este relato no pocas dificultades, y apenas hay sección del mismo sobre la cual no se entablen graves discusiones. Muchos niegan que los judíos hayan comenzado a reedificar el templo al tiempo de Ciro. No faltan quienes

III 1 Llegó el mes séptimo y los hijos de Israel continuaban en sus ciudades: vino entonces el pueblo a reunirse como un solo hombre en Jerusalén. 2 Ade-

---

afirmen que en 4, 1-5 no se trata de enemistad de los samaritanos. De la perícopa 4, 6-24 se han formulado los más variados juicios. Por lo que hace a los documentos arameos, unos les niegan todo valor, mientras que otros los consideran como relatos históricos dignos de toda fe. Finalmente hay que dar razón de esa mezcla extraña de lengua hebrea y aramea.

Erección del altar 3, 1-6

1. El mes séptimo es Tišri (= Setiembre-Octubre); y tenía esto lugar el mismo año de la llegada a Jerusalén (cuya fecha exacta no podemos precisar), pues en el v. 8 se habla del segundo mes del año segundo. Tišri era un mes particularmente sacro, como que se celebraban en él numerosas fiestas; cf. Num. 29, 1. 7. 12-38; Lev. 23, 34-36. 39-44.

2. Los hermanos de Zorobabel deben de llamarse aquí los «patres familiarum» de 2, 2. 68. Zorobabel se dice ser hijo de Sealtiel; y lo propio se repite en el v. 8 y en 5, 2; Neh. 12, 1; Ag. 1, 1. 12. 14; 2, 3. 24; Mat. 1, 12; Luc. 3, 27. Esto crea una cierta dificultad, pues en 1 Par. 3, 17-19 se dice que era hijo de Pedaías, hermano de Sealtiel, hijos ambos del rey Jeconías; de suerte que Zorobabel habría sido sobrino de Sealtiel, y de todas maneras nieto siempre de Jeconías. Algunos, v. gr., Knabenbauer, *in Matth.*, piensan que hay corrupción en 1 Par. 3, 19, debiéndose leer *Sealtiel* en vez de Pedaías; otros (Cornely, Introd. 3, 200; Buzy, *S. Matth.*), resuelven la antinomia por la ley del levirato, diciendo que la viuda de Sealtiel, muerto sin hijos, fué tomada en matrimonio por Pedaías, que tuvo de ella a Zorobabel: en tal forma desaparece la aparente contradicción.

lantóse Josué, hijo de Josedec, con sus hermanos los sacerdotes, y Zorobabel, hijo de Sealtiel, con sus hermanos, y pusiéronse a levantar el altar del Dios de Israel, para ofrecer en él holocaustos conforme a lo escrito en la Ley de Moisés varón de Dios. 3 Y asen-

---

3. Parece preferible con el ketib el singular, *sitio*, más bien que el plural, como quiere el qeri. El sentido es probablemente que el altar fué levantado en el mismo sitio del antiguo. La frase siguiente "כי באימה es muy oscura y apenas si es posible darle un sentido más o menos satisfactorio; ni sirven de ayuda en este caso las versiones: LXX B omite la frase; A la lleva, y concuerda con el TM; 3 Esd. 5, 49 es parafrástisco y confuso; la siríaca no ofrece sino ligerísimas diferencias. Quizá lo más sencillo es modificar ligeramente el texto, leyendo עמי *porque en terror (en enemistad) contra ellos estaban los pueblos de las regiones;* es decir, como los pueblos circunvecinos les fuesen hostiles, levantaron el altar para hacerse propicios a Dios ofreciéndole sacrificios. Algunos dan a la partícula כי fuerza adversativa: «levantaron el altar *por más que* tuviesen contra sí...» Otros vierten dicha partícula por *aun y todo*. Van Hoonacker (*Restauration juive*, p. 144) propone una interpretación de todo punto distinta: «Ils établirent l'autel sur ses bases; car une *bama* se trouvait dessus, élevée par les soins des peuples des terres.» Es decir, que los pueblos de alrededor, entre los cuales los samaritanos, en el mismo sitio del antiguo altar de los judíos habían levantado otro altar, un *bama* donde ofrecían sacrificios, y que los repatriados tenían naturalmente por sacrílego. Explicación más ingeniosa que verdadera. Batten, p. 113 s., tomando como base 3 Esd. e introduciendo en él varias modificaciones, logra darnos un texto en que todos los pueblos de la región «se muestran

taron el altar en su propio sitio, porque se les mostraban hostiles los 'pueblos' de la región; y ofrecieron en él holocaustos a Yahvé; los holocaustos de la mañana y de la tarde.

4 Y celebraron la fiesta de los Tabernáculos conforme a lo prescrito; y ofrecieron el holocausto de cada día conforme al número debido, según lo prescrito para cada día; 5 y luego el holocausto perpetuo, y los sacrificios de las neomenias y de todas las santas fiestas de Yahvé, y de quienquiera presentaba una ofrenda voluntaria a Yahvé. 6 Desde el día primero del sép-

---

muy bien dispuestos hacia el altar, y les ayudan (a los judíos) y ofrecen sacrificios...» Quien tenga paciencia de seguir el procedimiento de Batten se maravillará de ver a qué inesperados resultados puede llevar la crítica textual!

4-6. Sobre la fiesta de los tabernáculos cf. Lev. 23, 34-42; Deut. 16, 13-15. Véase también Neh. 8, 14-16. Aunque no había todavía templo, y sí sólo el altar, se reanudaron desde luego los sacrificios en el modo y forma que estaban prescritos en la Ley.

El relato sobre la erección del altar lleva impreso el sello de la historicidad. Los repatriados llegaron sin duda a Jerusalén llenos de entusiasmo, deseosos de renovar cuanto antes las funciones religiosas de que por tanto tiempo se habían visto privados. No es maravilla pues que, apenas llegados, ya que la reedificación del templo iba a ser obra muy larga, levantaran por de pronto el altar, con lo que podían ya restablecer el acto principal del culto, que era el ofrecimiento de sacrificios. No hay pues razón alguna para poner en tela de juicio el valor histórico del relato. Verdad es que más tarde se mostraron los mismos que habían regresado del destierro indolentes y perezosos; pero de esto no

timo mes empezaron a ofrecer holocaustos a Yahvé, bien que no se hubieran echado aún los fundamentos del templo.

7 Dióse dinero a canteros y artesanos, y a los Sidonios y Tirios comida, bebida y aceite para que aportaran madera de cedro del Líbano a Joppe, conforme a la autorización que Ciro, rey de Persia, les había dado. 8 El segundo año de su venida al templo de Dios

---

cabe concluir que faltase también el entusiasmo en los primeros tiempos de su llegada a Jerusalén.

Se echan los cimientos para la restauración del templo
3, 7-13

7. Lo primero que había de hacerse era preparar los materiales; y en este punto imitaron la conducta de Salomón (cf. 3 Reg. 5, 6-12; 2 Par. 2, 3 ss.). Ni cabe decir que tal coincidencia sea artificial y haya de atribuirse a pura invención del autor, pues queriendo restaurar el templo era natural que hicieran lo que se había hecho cuando por primera vez se edificó. Los judíos ni tenían cedros en su propia tierra, ni artesanos que supieran trabajarlos; era, por consiguiente necesario acudir a los de Tiro y Sidón, que poseían lo uno y lo otro.

8. Prontos ya los materiales púsose manos a la obra: y esto fué al segundo año de su llegada al templo de Dios, esto es, al sitio donde quedaban las ruinas del templo; y en el segundo mes, que era Iyyar (= Abril-Mayo), por consiguiente en plena primavera; tiempo muy a propósito, cuando en parte se había terminado ya el trabajo de la siega y habían cesado las lluvias. El verbo *empezaron* no lleva complemento, pero fácilmente se sobreentiende la *obra de restauración*. Presiden al acto, como era natural, la autoridad civil y la

en Jerusalén, en el segundo mes, dieron principio a la obra Zorobabel, hijo de Sealtiel, y Josué, hijo de Josedec, con el resto de sus hermanos, los sacerdotes y los levitas, y cuantos habían venido del cautiverio a Jerusalén, y deputaron a los levitas de veinte años para arriba para que dirigieran los trabajos del templo de Yahvé. 9 Aprestáronse, pues, unánimemente a diri-

---

eclesiástica, y toman parte los sacerdotes, los levitas y todo el pueblo. Los que distinguen a Zorobabel de Sesbasar dicen que fué este último quien asistió como gobernador que era entonces de Judá. Con todo Kittel—que sostiene la distinción de los dos personajes—admite (p. 432), citando a Zach. 4, 9 s., que también Zorobabel se hallaba presente como representante de la antigua familia real. Nosotros, que tenemos por más probable la identidad de Sesbasar y Zorobabel, creemos que éste presidía como jefe civil de la Comunidad. Para obra tan importante como entonces se emprendía, y siendo tantos los obreros que tomaban parte en ella, era natural que se nombraran inspectores que estuviesen a la mira de cómo iban adelante los trabajos; y para esto fueron escogidos los levitas de veinte años para arriba (cf. Num. 8, 24 s.; 1 Par. 23, 24. 27), oficio que se armonizaba perfectamente con la índole propia de los mismos.

9. Este v. ofrece algunas incongruencias. Hay que sustituir el nombre de *Judá* por *Hodavías*, de quien descienden las dos familias de Josué y de Qadmiel; cf. 2, 40. Bertheau. Ryle y Siegfried colocan la última frase *los hijos de Henadad...* entre las dos voces כאחד y לנצח: el texto gana, cierto, mucho en fluidez; pero nosotros sospechamos que dicha frase fué añadida posteriormente al texto; en realidad, el nombre de Henadad no aparece en 2, 40, y sí en Neh. 10, 10. Esto no quiere decir que la mención de ese nombre aquí tenga que ser forzosamente falsa. Hölscher,

gir los trabajadores del templo de Dios Josué con sus hijos y sus hermanos, Qadmiel con sus hijos, los hijos de 'Hodavías'; asimismo los hijos de Henadad con sus hijos y sus hermanos, los levitas.

10 Y al echar los albañiles los cimientos del templo de Yahvé 'asistieron' los sacerdotes revestidos de sus ornamentos, con las trompetas, y los levitas, hijos de Asaf, con los címbalos para entonar alabanzas a Yahvé conforme a las ordenanzas de David, rey de Israel.
11 Y entonaban himnos y alabanzas a Yahvé: Que él es bueno; que eterna es su misericordia para con Israel! Y todo el pueblo lanzaba grandes aclamaciones de júbilo, alabando a Yahvé por echarse los cimientos
del templo de Yahvé. 12 Y muchos de los sacerdotes y
levitas y jefes de familia, los ancianos que habían visto el primer templo, al echarse en su presencia los cimientos de ese otro templo, rompían en altas voces de llanto, mientras que otros muchos lanzaban clamores
de alegría; 13 de forma que no podían distinguir la

---

sin razón suficiente, considera todo el v. como mera glosa, que debe ser eliminada del texto.

10. En vez del hifil léase el qal ויעמדו. *Según las ordenanzas de...*; cf. 1. Par. 25, 2. 3. 6.—**11**. Sobre las fórmulas que aquí se usan cf. 1 Par. 16, 41; 2 Par. 5, 13; 7, 3; Jer. 33, 11.

12-13. En ביסדו el sufijo se refiere evidentemente a lo que sigue, es decir, no al templo de Salomón, sino al que se iba a reedificar. En aquella circunstancia grande fué la conmoción del pueblo: unos rompiendo en sollozos de dolor, otros en gritos de alegría; y tan alto era el vocerío y tal la confusión que apenas era posible distinguir los unos de los otros. Cabe aquí preguntar: ¿Cómo podían aque-

voz de jubilosa alegria de la voz de llanto del pueblo, como que el pueblo alzaba grande griteria, tal que los ecos se percibían a lo lejos.

---

llos ancianos comparar el nuevo templo con el de Salomón, si del primero no se había hecho aún otra cosa que echar los cimientos? Ryle dice que sus lágrimas nacían no precisamente de la comparación del nuevo templo con el antiguo, sino más bien del triste recuerdo de los tiempos pasados: los desastres de su juventud, la dolorosa condición del destierro, los muchos que habían ya desaparecido, la insignificancia de la nueva Comunidad en cotejo con las brillantes esperanzas mesiánicas... Todo esto pudo muy bien ser causa de su dolor: pero que entre éste y la vista del nuevo templo hubo verdadera relación de causa y efecto parece indicarlo claramente el texto sagrado. Les parecería tal vez a aquellos ancianos que los fundamentos no eran grandiosos, como ellos se los habían imaginado, y que los preparativos eran mezquinos, y de ahí preveían ya—con razón o sin ella—lo que había de ser el nuevo templo: cf. Ag. 2, 3: aunque este pasaje se refiere a la reedificación del templo al tiempo de Darío.

Excursus.

¿Hubo realmente conato de restauración del templo al tiempo de Ciro; o en otros términos, el relato 3, 7-13 es verdaderamente histórico?—Lo niegan no pocos autores acatólicos, entre los cuales Schrader, *Die Dauer des zweiten Tempelbaues*, en *Theolog. Studien u. Kritiken* 40 (1867) 460 ss. y Hölscher, l. c. p. 508, quien declara muy en serio que «este relato es pura novela».

A la verdad no cabe negar que el texto de Esd. 5, 2 da la impresión que entonces, en el segundo año de Darío (cf. 4, 24), se emprendió por primera vez la reedificación del templo. Dícese, en efecto, que «entonces se levantaron

Zorobabel... y Josué... y empezaron a edificar la casa de Dios». Pero en buena exégesis este pasaje no debe ni puede tomarse aisladamente, sino que ha de confrontarse con 3, 7 ss., y además, y sobre todo, con 5, 16 donde los judíos del tiempo de Darío hablan de la emprendida restauración ya en tiempo de Ciro. En tales condiciones lo razonable es ver si el texto de 5, 2 excluye una restauración anterior, o al contrario se armoniza con ella. Nosotros afirmamos lo segundo. El verbo בנה puede entenderse en el sentido de reedificar: los ejemplos son numerosos, v. gr., Jos. 6, 26; 3 Reg. 16, 34; Am. 9, 14; inútil multiplicarlos. Ni crea tampoco dificultad el verbo *empezaron*: después de dieciséis años de interrupción, y no habiendo tal vez quedado nada de los cimientos que ya se habían puesto en tiempo de Ciro, siendo muy probable que los samaritanos los hubieran arrancado, bien cabe decir que entonces *empezaron de nuevo a reedificar*. Suelen también aducirse (v. gr., Kosters, p. 5-13) como valioso argumento contra una primera restauración los pasajes de Ag. 2, 15-19 y de Zach. 4, 9; 8, 9. Estos profetas es verdad que nunca mencionan, ni parece siquiera que aludan a un conato de restauración anterior. Pero esto se comprende perfectamente. La obra comenzada en tiempo de Ciro fué muy pronto interrumpida, y es muy probable que apenas quedó rastro visible de la misma: ¿qué interés podían tener Ageo o Zacarías en volver los ojos hacia aquel episodio desgraciado, que todos los judíos debían de mirar con pena e indignación, si no es que lo habían ya casi olvidado? Por esto aquel primer conato de restauración era para ellos como si nunca hubiera existido.

Cuanto al pasaje, en particular, de Ag. 2, 15-18, a juicio de ciertos autores (van Hoonacker, Nikel) no sólo no ofrece dificultad, sino que, muy al revés, constituye un argumento contundente en favor del conato de restauración

del templo en tiempo de Ciro. Como se trata de un punto de no escasa importancia y sobre el cual se formulan juicios diametralmente opuestos, vamos a examinarlo con alguna detención.

El año segundo de Darío, el primer día del sexto mes (Elul = Agosto-Sept.), Ageo exhorta a Zorobabel, Josué y todo el pueblo a poner mano a la obra del templo (Ag. 1, 1). Esta se inicia el día 24 del mismo mes (1, 15). El día 21 del mes siguiente (Tišri) el profeta dirige una segunda alocución (2, 1). Finalmente, el día 24 del noveno mes, o sea Kisleu (= Nov.-Dic.), les habla de nuevo (2, 10 ss.); y este pasaje, especialmente vv. 15-18, es el que vamos a estudiar. Cuanto al contenido del oráculo y a la explicación de muchos pormenores nos remitimos a los comentarios: nosotros tocaremos sólo aquellos puntos que más directamente nos interesan.

Van Hoonacker propone clara y brevemente la cuestión en estos términos: «Aux vv. 15 s. et au v. 18 le prophète invite à deux reprises ses auditeurs à considérer avec attention une certaine période de temps, en leur indiquant comme point de départ le jour présent, le 24ᵉ jour du 9ᵉ mois de l'an II de Darius. Mais au second endroit on trouve en même temps proposé comme point de départ le jour où le temple a été fondé. Il est évident que ce jour est mentionné ici comme une date bien déterminée. L'interprétation du passage est donc, comme le lecteur s'en aperçoit, de la plus haute importance pour le sujet que nous traitons. Malheureusement cette interprétation n'est pas exempte d'une sérieuse difficulté. Aggée a-t-il, au v. 18, l'intention d'indiquer une double date, l'une fixée au présent, l'autre dans le passé, comme points de départ distincts pour la revue d'une époque qui vient de finir? Ou bien les deux termes, à savoir le jour présent, le 24ᵉ jour du 9ᵉ mois de l'an II d'une part, et d'autre le jour où le temple a été fondé, ne constituent-ils qu'une

double détermination d'une seule et même date, d'un seul et même point de départ? En ce cas il faudrait dire que d'après Aggée, le jour où le temple a été fondé est le 24e jour du 9e mois de l'an II de Darius. C'est la question que nous avons à résoudre» (1).

Como es fácil ver, el *cardo totius quaestionis*, por decirlo asi, se halla en el v. 18, que muchos vierten en esta forma: «Poned vuestra atención desde este día y más allá; desde el día 24 del mes nono; *desde* el día en que se echaron los cimientos del templo de Jahvé, poned vuestra atención.» De esta versión dice Nikel, l. c. p. 112: «Si esta versión es exacta, queda demostrado que precisamente en aquel día fueron puestos por Zorobabel los fundamentos del templo.»

Para evitar tal conclusión y vindicar, como es justo, la historicidad de Esd. 3-4, 5 van Hoonacker propone otra versión interpretando de diversa manera la partícula לְמִן, la cual vierte no «*desde* el día», sino *usque inde a* die templi fundati» (2); «*jusqu'à depuis* le jour» (3); versión que plenamente acepta Nikel, l. c. p. 112, «*bis von* dem Tage *ab*». Como se ve, se encierra en dicha partícula, conforme a esta interpretación, un doble concepto que van Hoonacker explica con estas palabras: «Tout en les conviant à remonter en esprit le cours du temps (parce qu'il s'agit de se rappeler le passé) il marque dans le passé un événement à partir duquel les faits seront à considérer dans l'ordre de leur succession réelle. C'est ainsi qu'il avait fait vv. 15-16. Cette notion complexe est exprimé par la double particule ל et מִן. La particule מִן marque le terme à partir duquel l'examen devra se faire; ל y est préfixé parce que la pensée doit atteindre ce point de départ par un retour sur le passé: *examinez le*

(1) *Le Muséon*, 1891 p. 489 s.
(2) *Le Muséon*, p. 499.
(3) *Petits Proph.*, p. 572.

passé, de ce jour-ci et plus haut, jusque depuis *le jour de la fondation du temple*» (1). Cf. Nikel, p. 114. En una palabra, la fundación del templo de que habla el profeta es la que se hizo durante el reinado de Ciro, y es tomada aquí a la vez como *terminus ad quem* y *terminus a quo*, expresados estos dos aspectos, respectivamente, por los dos elementos ל y מן.

De buena gana quisiéramos poder aceptar esta interpretación, según la cual el pasaje de Ageo no sólo no excluye una primera fundación del templo en tiempo de Ciro, sino que más bien la confirma. Con todo, a pesar de tan apreciable ventaja no creemos poder admitir la exégesis propuesta.

Por de pronto tal explicación a alguien parecerá tal vez, y no sin fundamento, un tanto sutil; reproche que en efecto ha hecho, v. gr., Flier a van Hoonacker. Sin embargo, cabe responder con éste (2) que un minucioso análisis puede a veces descubrir en las partículas compuestas matices que a primera vista no aparecen. Y de todas maneras, si entre nosotros existen escritores conceptuosos y sutiles, ¿por qué no pudo haberlos en la antigüedad? Pero hay otra dificultad mucho más grave, que también se ha hecho valer, y es que la partícula למן no es susceptible del sentido que se le atribuye. Todo depende, pues, como justamente nota el mismo van Hoonacker, «de la question de savoir quelle est la portée de la particule למן dont le prophète se sert en parlant du jour où le temple a été fondé. Notre particule, a-t-elle, oui ou non, exactement la même valeur que מן, la préposition employée au membre précédent: *depuis* le 24e jour du 9e mois? Les auteurs dont nous avons parlé le prétendent ou le supposent. C'est le point que nous avons à éclaircir» (3). Ante todo permítasenos observar que la cuestión no está

(1) *Petits Proph.* p. 573. *Nouvelles Etudes*, p. 113 ss.
(2) *Petits Proph.* p. 573.
(3) *Le Muséon*, p. 496.

quizá planteada con la precisión que fuera de desear. Puede muy bien acontecer que למן no tenga *exactamente el mismo valor que* מן, y, sin embargo no sea susceptible del que van Hoonacker le atribuye. A nuestro juicio debiera proponerse en esta forma: La partícula למן ¿introduce sólo un *terminus a quo*, como hace מן, o bien puede introducir al mismo tiempo un *terminus ad quem?*

La partícula למן se usa con relación al *espacio* y al *tiempo*. Este segundo aspecto es el que a nosotros interesa. Los pasajes donde ocurre un tal sentido pueden verse en Brown's *Hebrew and English Lexicon*, p. 583: son unos 23; y en Deut. 4, 32; 9, 7; 2 Sam. 7, 11 se halla precisamente la misma frase למן־היום אשר que en nuestro v. 18. Los hemos examinado todos, y creemos poder afirmar que absolutamente en ninguno puede probarse la existencia de los dos conceptos mencionados. Y esta conclusión se confirma con el examen de los pasajes en que למן se refiere al espacio. En todos ellos, cuya enumeración puede verse en el lugar ya citado, dicha partícula introduce única y exclusivamente un *terminus a quo*. No negamos, claro está, que en למן se encuentren los dos elementos que indican *terminus ad quem* ל y *terminus a quo* מן. Pero esto no basta; hay que ver si estas dos partículas, unidas entre sí y formando una tercera, conservan su fuerza nativa; y esto no cabe concluirlo *a priori* razonando sobre la naturaleza de dichas partículas, sino examinando cada uno de los pasajes donde ocurre y verificando el sentido que en ellos tiene. Ahora bien, si en ninguno de ellos es dado probar que למן encierre tal doble concepto; es más, si es cierto y evidente que no lo encierra, ¿podemos creernos autorizados a atribuírselo en un pasaje difícil y oscuro como es el nuestro? La respuesta no parece dudosa. Van Hoonacker, sin embargo, piensa de diversa manera: «Il faut garder —dice— aux deux éléments dont se compose la locution למן leur valeur respective; la

préposition ל signifie la direction de l'esprit vers une époque du passé d'où il est ramené par la préposition מן. Pour examiner la période signalée à l'attention du prophète, on remonte du jour présent *vers* le passé et l'on redescend *du* terme marqué dans le passé vers le présent» (1).

Esta concepción, lo reconocemos, es bella e ingeniosa; pero ¿es igualmente fundada? Se aduce en su favor una prueba que podemos llamar negativa, y que van Hoonacker considera sin duda como la principal: «Nous avons contrôlé l'emploi de cette dernière locution (לְמִן) en vingt-neuf endroits (que se citan). Dans aucun de ces endroits le point de départ marqué par *lemin* n'est un point *présent* soit dans l'odre du temps, soit dans celui de l'espace» (Ibid.). Y más adelante: «Ainsi s'expliquerait le phénomène que *lemin* ne s'emploie jamais pour déterminer un point de départ considéré comme présent» (Ibid., p. 499).

Sentado este principio la conclusión es evidente: «Des considérations qui précèdent, il résulte que dans le passage d'Aggée II 18, le jour de la fondation du temple ne peut être le jour présent, à savoir le 24e jour du 9e mois de l'an II de Darius, mais qu'il est nécessairement un jour considéré dans le passé» (Ibid.).

Por de pronto pudiera oponerse un argumento *ad hominem*. En ningún pasaje encierra *lemin* el doble concepto mencionado; y, sin embargo, van Hoonacker se lo atribuye en Ageo 2, 18. Con el mismo derecho puede alguien afirmar que dicha partícula introduce en nuestro pasaje un *terminus a quo* presente, bien que no sea posible confirmar esto con otros ejemplos.

Pero viniendo a una respuesta directa, decimos —y en esto hacemos especial hincapié— que לְמִן puede interpretarse aquí en sentido idéntico

(1) *Le Muséon*, p. 497.

al de מן sin que por esto haya de introducir un *terminus a quo* presente. En tal caso, como se ve, queda sustraída la base misma al razonamiento de van Hoonacker. En efecto, nosotros creemos que la fundación del templo en el v. 18 no es la del tiempo de Ciro, sino la que se hizo en el segundo año de Darío; pero el día en que se verificó no es el 24 del mes nono, antes bien el 24 del sexto mes (Ag. 1, 15). Por consiguiente, como Ageo pronuncia su oráculo el 24 del mes nono, *lemin* introduce un *terminus a quo* distante *tres meses* del día en que habla el profeta, y que por tanto ya no es ni puede llamarse *presente*.

La sentencia introducida por *lemin* es paralela a las dos precedentes, pero no idéntica: las determina, pero al mismo tiempo las modifica. Es como un complemento y a la vez corrección de la idea en ellos expresada. Es como si el profeta dijera: «Parad vuestra atención desde este día y en adelante; desde el 24 del nono mes; esto es, desde el día de la fundación del templo.» Se corrige, por decirlo así, a sí mismo: da un sentido más amplio a su pensamiento. Es lo que en el leguaje familiar hacemos nosotros todos los días. Verdad es que ordinariamente damos a entender explícitamente nuestra corrección con alguna fórmula, v. gr., «esto es», «o más bien»; pero no siempre: y por lo demás sabido es que en hebreo muchas veces no se hacen resaltar con expresiones particulares los varios matices, que por el contexto hay que adivinar.

Estas dos determinaciones cronológicas, sinónimas pero no idénticas, se explican perfectamente por las circunstancias. El profeta insiste en la fecha actual del oráculo, el 24 del nono mes, por razón del estado en que se halla la siembra de los árboles, que luego se mencionan en el v. 19, y que el Señor en adelante bendecirá. Por otra parte, la causa de esta bendición habíanla puesto ya el 24 del sexto mes (Ag. 1, 15), como justamente observa van Hoonacker:

«C'est le 24e jour du 6e mois que les Juifs ont fini par écouter la voix du prophète, qu'ils sont sortis de l'inaction dont leurs misères avaient été le châtiment ; qu'ils ont posé la condition pour obtenir la bénédiction divine... Il est évident que pour Aggée, ce ne fut pas au 24e jour du 9e mois que les Juifs posèrent la condition première pour obtenir la fin des calamités» (1). Siendo esto así, es muy natural que el profeta, después de haber tomado como punto de partida el día mismo en que hablaba e insistido en él por razón del *estado en que entonces se hallaban árboles y semilla*, vuelva luego los ojos a aquel otro día, el 24 del sexto mes, que, propiamente hablando, *señalaba el fin de las miserias y el principio de las bendiciones*, puesto que en él se habían echado los cimientos del templo ; y este día, precisándose y corrigiéndose en cierto modo a sí mismo, toma el profeta como verdadero y más exacto punto de partida.

Nuestra interpretación mantiene el paralelismo del v. 18 con el v. 15 ; no por cierto como lo entiende Nikel, l. c. p. 113 s., sino de una manera más sencilla, más perfecta y a nuestro juicio, única verdadera. Para Nikel, en efecto, el paralelismo consiste en que así el מטרם del v. 15 como el למן del v. 18 introducen un punto de partida («Anfangspunkt»). Si el מטרם se traduce, como hacía van Hoonacker en *Le Muséon*, p. 490 : «*Depuis* le temps où l'on ne plaçait pas encore pierre sur pierre...», indica realmente esta partícula un punto de partida, a saber : el día en que por negligencia dejaron los judíos de trabajar en el templo. Pero van Hoonacker, en *Les douze Petits Prophètes*, p. 570 s., ha modificado, y con muy buen acuerdo, su traducción vertiendo «*avant que* l'on posât pierre sur pierre...», como hace también Nikel, l. c. p. 111. 113 : «*Bevor* Stein auf Stein am Tempel Jahwes gelegt wurde.» Ahora bien, conforme a esta

(1) *Le Muséon*, p. 501.

versión, que es la verdadera, dicha frase indica necesariamente todo el período de tiempo que las obras de la casa del Señor estuvieron paradas por incuria de los judíos. Queda, por consiguiente, excluído todo punto de partida.

En nuestra interpretación, este largo período de negligencia y abandono es precisamente el que viene señalado así en el v. 15 como en el 18, bien que de un modo algo diverso: en el primero se toma en conjunto todo el período; en el segundo se remonta, como de *terminus a quo*, del momento en que dicho período terminó, que fué el 24 del sexto mes, cuando se reanudaron las obras.

Van Hoonacker objeta, contra nuestra manera de interpretar el pasaje: «Evidemment le prophète ne pouvait inviter ses auditeurs à se remémorer les faits en parcourant la période de malheur à reculons!» (*Petits Proph.* p. 573). Verdaderamente no creemos que una tal dificultad haga mucha impresión en los lectores. ¿No se dice con mucha naturalidad: «*Remontad la corriente* de los siglos, y ved si hallaréis en la historia...?» Nos parece suprefluo insistir en este punto.

Finalmente, podemos invocar en nuestro favor las versiones, las cuales interpretan *lemin* como introduciendo un *terminus a quo*: así LXX, Vulg., Sir. No pretendemos vindicar para ellas un valor decisivo, pero sí afirmamos que contribuyen no poco a confirmar nuestra conclusión, que con argumentos puramente intrínsecos dejamos ya suficientemente demostrada.

A algunas otras dificultades responderemos brevemente. Las propone Hölscher, p. 508: La fecha del *segundo mes* (Esd. 3, 8) no es otra cosa que una mera imitación de 3 Reg. 6, 1; 2 Par. 3, 2 donde se dice que Salomón empezó a edificar el templo precisamente en el mes segundo. También quiso reproducir el cronista (Esd. 3, 7) lo que había hecho Salomón respecto a los cedros que hizo venir del

Líbano y desembarcar en el puerto de Jafa (2 Par. 2, 15). Finalmente, en el describir el llanto de los ancianos (3, 12) se inspiró el autor en Ag. 2, 3. De suerte que, como se ve, en cuanto escribe el autor nada hay de original: es puro plagio.

Ya vimos arriba que el segundo mes (= Abril-Mayo) era muy a propósito para iniciar los trabajos de la restauración; ¿qué maravilla, pues, que los judíos del siglo sexto coincidieran con los arquitectos del primer templo? Tal coincidencia no depende de la imitación, sino de la oportunidad objetiva de la fecha, oportunidad que era sin duda la misma en tiempo de Salomón que cinco o seis siglos más tarde. Y cuanto a los cedros, ¿de dónde los habían de traer sino del Líbano, donde los había en abundancia, y dónde habían de desembarcarlos sino en Jafa, que era el único puerto que poseían? No había lugar para escoger entre varios extremos: un solo camino existía, y por éste tenían que pasar los constructores, así del primer templo como del segundo. Por lo que hace al llanto de los ancianos, es un rasgo tan humano y da la impresión de tal naturalidad, que causa maravilla que a alguien haya podido ocurrírsele que el autor tuvo necesidad de ir a mendigarlo al profeta Ageo, y por cierto en un pasaje donde no se oye ni un sollozo ni se descubre una lágrima.

Quede, pues, bien sentado el carácter histórico del conato de restauración al tiempo de Ciro.

Hostilidad de los samaritanos. C. 4

Niéganse los judíos a aceptar en la restauración del templo la colaboración de los samaritanos 4, 1-3; y éstos les crean dificultades, acabando por hacerles interrumpir la obra comenzada v. 4-5. Correspondencia entre los samari-

tanos y varios reyes de Persia v. 6-22, cuyo resultado es el cese completo de los trabajos v. 23-24.

Bueno será adelantar una breve noción de los samaritanos, o sea de la gente o gentes que en nuestra perícopa se llaman *los enemigos de Judá y Benjamín* (v. 1), y *el pueblo de la tierra* (v. 4).

Tomada Samaria en 721 y llevados al destierro gran parte de los habitantes, el rey de Asiria Salmanasar —o Sargón— de varios confines del imperio trasladó a aquella región, que se había quedado en parte desierta, nuevos habitantes (4 Reg. 17, 24) con el doble propósito, económico y político, de que la tierra no se quedase inculta y que aquella provincia más fácilmente se mantuviera sujeta al dominio asirio. Nuevos pobladores envió más tarde Asaraddon (618-668), hijo de Sennaquerib (Esd. 4, 2); y lo propio hizo luego Asurbanipal (668-626), si él es verdaderamente el Asnapar mencionado en Esd. 4, 10. Todos esos nuevos moradores eran gentiles y adoraban a sus propios dioses, no a Yahvé. Mas habiendo sobrevenido como una plaga de leones, y atribuyéndolo ellos a que no adoraban al dios de la tierra, el monarca asirio les envió un sacerdote judío que les enseñase la Ley de Yahvé (4 Reg. 17, 25-28). Qué monstruosa mezcla naciera de ahí vese bien en 4 Reg. 17, 29-41. Una frase la describe gráficamente: «Et cum Dominum (Yahvé) colerent, diis quoque suis serviebant» (v. 33. 41). Es decir, una amalgama de prácticas religiosas, en que se confundía el verdadero Dios con las falsas divinidades. Pero había también en el país un elemento propiamente judío. No pocos isrraelitas quedaron en Samaria al tiempo de la primera deportación, pues claro está que no todos fueron llevados al destierro; lo cual, por otra parte, consta positivamente por lo que hizo Josías en las ciudades de Manasés, Efraín y Neftalí (2 Par. 34, 6-7; cf. 4 Reg. 23, 15-20). Estos habitantes de Samaria, de raza judía, adoraban a Yahvé;

IV. 1 En esto vinieron a enterarse los enemigos de Judá y Benjamín que los hijos de la cautividad estaban construyendo un templo a Yahvé Dios de Israel; 2 y se presentaron a Zorobabel y a los jefes de familia y les dijeron: Vamos nosotros a tomar parte en la construcción juntamente con vosotros; pues como vosotros veneramos a vuestro Dios, y a 'él' ofrecemos nosotros sacrificios desde el tiempo de Asarhaddón, rey de Asiria, quien nos trajo aquí. 3 Contestóles Zorobabel, y

---

pero es indudable que practicaban al mismo tiempo la idolatría; pues si esto habían ya hecho antes (4 Reg. 17, 7-22), mucho más, sin duda, después que hubieron llegado los nuevos moradores, todos ellos idólatras. Sobre el templo fabricado más tarde por los samaritanos en el monte Garizim, véase Jos., *Ant.* XI 8, 2. 4; cf. Neh. 13, 28.

1-3. La petición de los samaritanos no carecía de cierto fundamento siquiera aparente. Ellos adoraban a Yahvé y «le» (con el qeri léase ולו en el v. 2) ofrecían sacrificios; era pues natural que desearan y aun se creyeran con cierto derecho a tomar parte en la reedificación de su templo; y ésta es, en efecto, la razón que ponen por delante. Pero el verdadero motivo no debía de ser religioso, sino más bien político. Con la vuelta de los repatriados, acompañados del favor regio, podían temer que viniera a menguarse su influencia en el país. Su colaboración en las obras del templo les daba un cierto derecho al mismo, es decir, a la participación en las funciones religiosas, y con esto se les ofrecía ocasión propicia de poner pie en Jerusalén y aun quizá de intervenir en los asuntos de la Comunidad judía. Los jefes de ésta no se dejaron engañar: rechazaron su oferta, y esto por dos motivos, religioso y político. ¿Cómo podían ellos, que venían precisamente para restablecer el culto de Yahvé en toda su pureza, aceptar la colaboración de unos hombres

Josué, y los demás jefes de familia de Israel: No es posible que edifiquemos en común nosotros y vosotros el templo de nuestro Dios; antes nosotros solos levantaremos el edificio a Yahvé Dios de Israel, conforme nos lo ordenó el rey Ciro, rey de Persia. 4 Trató entonces el pueblo de la tierra de hostilizarles y embarazarles en el trabajo de construcción; 5 y sobornaron

---

cuyas falsas prácticas religiosas les eran bien conocidas? Ni tampoco eran tan lerdos que no se dieran cuenta de adónde miraba ofrecimiento al parecer tan pío y generoso. Así que la respuesta fué resueltamente negativa: *Nada hay de común entre vosotros y nosotros en lo que toca a la reedificación de la casa de nuestro Dios* Este es el alcance de la expresión לא־לכם ולנו, parecida a la interrogativa que se lee en otros pasajes, v. gr. en Jud. 11, 12; 4 Reg. 3, 13; Joh. 2, 4 («Quid mihi et tibi, mulier?»). Pero nótese que con ninguno de estos motivos justifican su negativa. Esta la apoyan en la voluntad de Ciro: El rey de Persia nos mandó a nosotros —y no a otros— reedificar el templo. Respuesta prudente, en que se escudaban con la autoridad del monarca y evitaban herir la susceptibilidad de los samaritanos.

4-5. Estos, ante tal repulsa arrojaron la careta de piedad, y se mostraron tales cuales eran; desde aquel punto y hora no cesaron un momento de hostigar a los judíos. Los samaritanos se llaman aquí *pueblo de la tierra,* en contraposición del *pueblo de Judá.* Leer con el qeri ומבהלים *los turbaban, aterrorizaban cuanto al edificar.* Para lograr su objeto sobornaron a ciertos consejeros, no los que se mencionan en 7, 28; 8, 25, sino más bien ciertos oficiales inferiores, a fin de que al ofrecerse ocasión hablaran o escribieran en contra de los judios. Sus manejos se vieron coronados por el éxito: se interrumpieron las obras y se

cotra ellos a ciertos consejeros para hacer fracasar sus propósitos, durante toda la vida de Ciro rey de Persia. y hasta el reinado de Darío rey de Persia.

6 Y en el reinado de Asuero, al principio de su reinado, escribieron una carta de acusación contra los ha-

---

quedaron paradas durante toda la vida de Ciro, muerto en 529, y hasta el reinado de Darío.

Correspondencia entre los samaritanos y el monarca 4, 6-22

6-8. En el v. 6 se dice de un modo vago que se escribio a Asuero=Jerjes (485-465), sin que se nombren los autores de la carta; sólo sabemos que se trataba de una acusación contra los habitantes de Jerusalén, y en general contra los de Judá. Cuanto a los escritos mencionados en los vv. 7 y 8 corren muchas y muy variadas opinones: 1) Una sola carta escrita por Rehum y Simšai, oficiales persas dentro de la provincia, a instancias de los samaritanos Bislam, Mitridates, y Tabeel y compañeros (Clair, Fillion); 2) Dos cartas, escritas ambas por samaritanos: no habiendo la primera dado resultado, se mandó la segunda (Ryle); 3) Dos cartas, pero la primera (v. 7) escrita por judíos en su propia defensa; la segunda por samaritanos (interpretación mencionada por Bertheau, quien empero no la acepta como propia). Esta interpretación viene a ser en realidad la propuesta por Klostermann en *Realencyklopaedie für protestantische Theologie und Kirche* (Leipzig 1898) vol. 5 p. 516 s. Según dicho autor Tabéel es un judío que con anuencia o de acuerdo (*bishlam* no es nombre propio, sino apelativo: *cum pace*) con el samaritano Mitridates escribió al monarca en defensa de los judíos .«Se trata, dice Klostermann, de un escrito en favor de la comunidad judía, mandado por un judío oficialmente autorizado para ello». Y en dicho escrito

se reproduce no sólo la carta de Rehum y la propuesta del rey (4, 9-22), sino también el episodio de Tattenai (5, 3-6, 1 y siguientes).

Esta ingeniosa explicación abrazó con entusiasmo Kittel (*Geschichte* 3 [1929] p. 602 ss., mientras que por el contrario la impugna Eissfeldt (*Einleitung in das Alte Testament* [1934] p. 594 s.). El P. de Vaux, que la menciona en *Rev. Bibl.* 1937 p. 44 ss., muestra alguna indecisión en aceptarla. La cita de Schaeder, que sostiene dicha hipótesis y es mencionado por Kittel y Eissfeldet, puede verse en *Rev. Bibl.* l. c. Pasamos por alto otras interpretaciones ; la de Batten, por cierto muy complicada, puede verse en p. 169 ; cf. p. 158 s. 160.

Por de pronto notamos que bien puede ser haya alguna corrupción en el texto. De todas maneras, como los dos vv. 7 y 8 sean paralelos, es decir, que de Bišlam y sus compañeros se diga que escribieron al rey, exactamente de la misma manera que se dice escribieron Rehum y Šimšai, y no se ponga entre los dos vv. nexo alguno, ni dependencia del uno respecto del otro, por esto nos inclinamos a creer que se trata de dos cartas distintas ; y por la misma razón de paralelismo pensamos que ambas fueron escritas por samaritanos en contra de los judíos.

Por lo que hace a la interpretación de Klostermann hemos de reconocer que tiene la ventaja no despreciable de ofrecer solución satisfactoria al difícil problema sobre la sucesión cronológica de los documentos en esta sección aramea (c. 4-6) de Esd. Mas por otra parte tropieza con ciertas dificultades que hacen difícil su aceptación. En todo el decurso de los documentos no se trasluce en lo más mínimo la supuesta intención del escribiente : es muy extraño que Tabeel ni con una sola palabra haya dejado entrever que su carta iba escrita en favor de sus compatriotas los judíos ; y es ello tanto más de extrañar cuanto que esta sección aramea da la impresión de ser bastante completa ;

bitantes de Judá y Jerusalén. 7 Y en los días de Artajerjes escribieron Bišlam, Mitridates, Tabeel y sus demás colegas a Artajerjes, rey de Persia; y el docu-

---

ni se concibe por qué el redactor de Esd. había de eliminar ciertos elementos útiles y aun necesarios para conocer la verdadera índole de los documentos. Además, el episodio de Tattenai (5-6, 1-15) anda íntimamente enlazado con el hecho de haberse reanudado la reconstrucción del templo (5, 1-2), y por él solo perfectamnte se explica: ni la más ligera relación se descubre entre el mismo y el documento de 4, 7-24.

7. Artajerjes reinó de 465 a 425. *Mitridates* (dado a Mitra) es nombre persa, que se lee también en 1, 8. *Tabeel* se halla en Is. 7, 6 donde parece ser el nombre de un personaje siro; en Neh. 2, 10 leemos *Tobías*, nombre que se tiene por idéntico al anterior, sólo que en éste el segundo elemento es *el*, mientras que en otro es *Yahvé*. כנותיו, que en varias formas se repite en 4, 9. 17. 23; 5, 3. 6; 6, 6. 13, significa probablemente no *súbditos*, sino más bien *compañeros, compadres*. הנשתון nombre persa, que significa *escrito, documento, carta*. תרגם *interpretar, traducir, exponer*. Es una observación del autor: el documento estaba escrito en caracteres arameos y redactado en lengua aramea. Con esto quiso dar a entender que conocía perfectamente el escrito, lo cual aumentaba naturalmente la confianza que en él se podía tener. Ni tampoco era inútil esa nota, puesto que, siendo dirigida la carta al rey de Persia, alguien pudiera sospechar que estaba redactada en lengua y caracteres persianos; o quizá en lengua y caracteres samaritanos, puesto que samaritanos eran los que la escribían. No pocos autores creen que se habla de una *traducción*, e interpretan el texto de varias maneras: Meyer, p. 18 cambia el primer ארמית en פרסית, de suerte que el documento había sido re-

mento estaba escrito en caracteres arameos, y redactado en lengua aramea. 8 Rehum, gobernador, y Šimšai, secretario, escribieron una carta sobre Jerusalén al rey Artajerjes en estos términos: 9 «Rehum,

---

dactado en lengua persa y *traducido* al arameo; Siegfried, por el contrario, dice que fué *escrito* en arameo y *trasladado* al persiano. Bertholet considera el segundo ארמית como glosa, añadida para indicar que lo que sigue está redactado en lengua aramea: el original dice que era evidentemente el persiano. No creemos que sea tan evidente; y pensamos que la explicación que dimos arriba es todavía la más probable.

8. *Rehum* entre otros pasajes se lee en 2, 2; Neh. 10, 26; 12, 3. טעם *juicio, decisión, decreto* (cf. Jon. 3,7). de donde *señor del decreto* es título del prefecto o gobernador, significación que se armoniza perfectamente con 4, 23; gobernador empero inferior evidentemente al Peḥa, cuyo dominio se extendía a toda la provincia; Rehum debía de ser un jefe local, que residía probablemente en Samaria. No es cierto que fuera persa; y lo propio dígase de Šimšai, *escriba* o *secretario*; es muy posible que ciertos puestos de autoridad locales se confiaran a indígenas.

9. Empieza el texto de la carta. Se especifican nueve nombres, que son los de otras tantas gentes, que todas vivían en la región de Samaria, entre otras, los de Uruk, de Babilonia, de Susa, de Elam. Según Siegfried, Bertholet y otros, varios de estos nombres indican más bien oficios, verbi gracia, el primero *jueces*: nosotros creemos que siendo algunos por lo menos ciertamente gentilicios, y no pudiéndose afirmar de ninguno con certidumbre que indique oficio, lo natural es que se interpreten todos como nombres de los varios pueblos que habían sido transportados a Samaria.

gobernador, y Shimshai, secretario, y sus demás colegas,
los Dineos, Afarsatkeos, Tarpeleos, Afarseos, Arkeveos,
Babilonios, Susankeos, Dehaveos, Elamitas 10 y los de-
más pueblos que el grande e ilustre Osnapar transportó
y estableció en la ciudad de Samaria y en las demás re-
giones de Abar-nahara, etc.» 11 Esta es copia de la carta
que enviaron al rey Artajerjes: «Tus siervos, los habi-
tantes de Abar-nahara, etc. 12 Sabido sea del rey que los

---

10. *Osnapar* es cierto un rey de Asiria; pero ignoramos precisamente cuál: unos lo identifican con Asarhaddón (cf. v. 2), otros con Asurbanipal (668-626). וּכְעֶנֶת en el v. 17 וּכְעֶת *et iuxta tempus*, y equivale a nuestro *etc.*

11 *a*. Al fin del v. anterior queda interrumpida la introducción de la carta, y en este v. se pone una segunda, breve introducción.

11 *b*-**16**. Carta escrita con grande habilidad, muy a propósito para hacer impresión en el ánimo del monarca. Empiezan por exponer sencillamente el hecho, pero en forma tal que haga ya nacer graves recelos contra los judíos (v. 12). Ponen luego ante los ojos del rey los inconvenientes que traerá consigo la reedificación de los muros de la ciudad; ya que, una vez fortificada ésta, los judíos se negarán a pagar el tributo (v. 13). Y para que esta delación no pueda atribuirse a envidia o mala voluntad, protestan que el único motivo que les ha inducido a hacerla es la gratitud con que se sienten obligados al monarca (v. 14). De todas maneras, si éste quiere cerciorarse por sí mismo de la verdad, no tiene sino que buscar en los archivos reales y se convencerá de la exactitud de cuanto ellos dicen (v. 15). Y terminan asegurando que, si la ciudad es reedificada y circundada de sus muros, podrá tenerse por acabado el dominio del rey en toda la provincia (v. 16).

12. La rebelión de que se acusa a Jerusalén debe re-

judíos que de Ti subieron llegaron hasta nosotros, a Jerusalén; que están reedificando esta ciudad rebelde y mala, reparan los muros y restauran las defensas. 13 Ahora bien, sepa el rey que si esta ciudad es reedificada y sus muros reparados, no pagarán ni tributo, ni impuestos, ni peaje; y el tesoro del rey sufrirá detrimento. 14 Y pues nosotros comemos la sal de palacio, y no nos sufre contemplar impasibles el detrimento del rey, por esto enviamos carta para poner al tanto al rey. 15 Que se busque en el libro de anales de tus padres, y hallarás en el libro de anales y verás que esta ciudad es ciudad rebelde y que acarrea daños a reyes y provincias, y que traman revoluciones ya de antiguo en su seno: por esto fué esta ciudad destruída. 16 Hacemos pues nosotros saber al rey que, si esta ciudad es reedificada y sus mu-

---

ferirse a las varias tentativas que hubo de sacudir el yugo extranjero en los últimos años antes del 587.—**13.** כען significa literalmente *a este tiempo*, *ahora*, cf. 5, 16, de donde *ahora bien*, como especie de fórmula introductoria.

14. *Comer la sal en casa de alguien* quiere decir *ser o haber sido su huésped*, o también *estar a su servicio*: esta segunda acepción es aquí preferible; los que escribían eran oficiales que cobraban sueldos del Estado. También podría asimismo significar un *pactum salis*, cf. Num. 18, 19; 2 Par. 13,5; o sea, una alianza firme y perpetua: pero no parece ser éste el significado que tiene en este pasaje.

15. Jerusalén fué en efecto destruída por Nabucodonosor; y es claro que un hecho de tal resonancia se había consignado en los anales del reino.—**16.** Verdaderamente había grande exageración en decir que, una vez fortificada la ciudad, los judíos habrían movido guerra al monarca persa y habrían logrado asentar su dominio en toda la región al Oeste del Eufrates; pero se comprende perfectamente

ros son reparados, en consecuencia de esto ninguna posesión te quedará en Abar-nahara.»

17 Contestó el rey a Rehum, gobernador, a Šimšai, secretario, y al resto de sus colegas que habitan en Samaria y en las demás regiones de Abar-nahara: «Salud, etcétera. 18 La carta que nos enviasteis fué leída distintamente delante de mí. 19 Por mi orden hicieron investigaciones y hallaron que esta ciudad de antiguo se levantó contra los reyes, y que en ella urdían revueltas e insurrecciones; 20 y que hubo en Jerusalén reyes poderosos y que dominaban en toda Abar-nahara, y que les pagaban tributo, impuestos y peaje. 21 Ahora bien, dad orden que esos hombres no sigan adelante, y esa ciudad no sea reedificada hasta que se dé por mí una orden al propósito. 22 Guardaos de mostraros negligentes en este punto, no sea que se acreciente el mal en detrimento de los reyes.»

---

su manera hiperbólica de hablar, dado el fin que se proponían.

17-22. *Respuesta del rey*.—**17**. El autor hace preceder la carta de una breve introducción, en que nombra los destinatarios. Al fin del v. el saludo clásico: *Paz*. El monarca acusa recibo de la carta (v. 18): ordena que se vean los anales del reino, y, en efecto, se encuentra que era de todo punto exacta la relación de los samaritanos (v. 19-20); en vista de lo cual no sólo permite, sino que manda que con urgencia impidan a todo trance que la obra de fortificación vaya adelante (v. 21-22). Con todo es de notar que dicha orden tiene en cierto modo el carácter de provisoria, de suerte que no se excluía la posibilidad de que más tarde se permitiera reanudar los trabajos.

23 Entonces, así que la copia de la carta del rey Artajerjes hubo sido leída delante de Rehum, y de Šimšai, el secretario, y de sus colegas, fuéronse prestamente a Jerusalén, a los judíos, y con brazo fuerte hiciéronles cesar en su trabajo. 24 Cesó entonces la obra

---

23. No podían esperar decisión más grata para ellos los samaritanos. Sin pérdida de tiempo corren a Jerusalén, y obligan a los judíos, aun con la violencia, a desistir de la empresa.

24. Cierra el autor este episodio diciendo que se interrumpió entonces la obra de la *casa de Dios*, y se quedó así parada hasta el año segundo del reinado de Darío, rey de Persia.

N. B. — Este último v. causa grave dificultad. En la carta de los samaritanos y en la respuesta del rey se habla única y exclusivamente de la reconstrucción de la ciudad y de sus muros ; ni una sola palabra del templo ; y ahora se nos dice que, como resultado del decreto real y de la violencia de los samaritanos, quedó interrumpida no la fortificación de la ciudad, objeto único de la carta y del decreto, sino la restauración del templo, del cual ni la más ligera mención se había hecho. Y no sólo esto, sino que salta a la vista un evidente anacronismo. Las cartas van dirigidas a Jerjes (v. 6) y a Artajerjes (v. 7, 11. 23), ambos posteriores a Darío (Jerjes=Asuero 485-465 ; Artajerjes 465-425).

Esta última dificultad resuélvenla algunos (a Lapide, Calmet y otros) diciendo que los dos monarcas mencionados son Cambises (529-522) y el Pseudo-Smerdis (522), los cuales son, en efecto, anteriores a Darío. También Sellin *Studien*, p. 17-25, es de opinión que bajo el nombre de Artajerjes debe entenderse Ciro o Cambises, de suerte que todo el episodio se pasó antes de Darío ; y añade que la reconstrucción de la ciudad y la restauración del templo se lleva-

del templo de Dios en Jerusalén, y quedó paralizada hasta el año segundo del reinado de Darío, rey de Persia.

---

ban de frente; y que de todas maneras no era posible la segunda sin la primera. Dice, además, que los samaritanos no se oponían a las obras del templo, sino a la fortificación de la ciudad. Pero tal solución difícilmente puede sustraerse al calificativo de arbitraria: el nombre de Artajerjes se lee no en un solo pasaje, sino en muchos: 4, 7. 8; 6, 14; 7, 1. 11. 21; Neh. 2, 1; 5, 14; 13, 6. En estos últimos nadie absolutamente duda que se trate de Artajerjes; lo propio debe decirse, pues, de dicho nombre en Esd. c. 4 y 6. La solución hay que buscarla por otro camino.

El episodio se refiere al tiempo de Artajerjes I Longimano (465-425). Con esto queda resuelta la dificultad cronológica, que nace del nombre de los reyes en la hipótesis de colocar el hecho antes de Darío. Pero, ¿cómo explicar la mención del templo en el v. 24, cuando en todo el contexto precedente no se habla sino de la ciudad y de sus muros? Y ¿qué razón dar de la presencia de este relato en un sitio que cronológicamente no le corresponde? Quizá pueda proponerse la siguiente hipótesis que, a nuestro juicio, no deja de ser plausible. Existía un relato arameo de la hostilidad samaritana contra los judíos al tiempo de Ciro, paralelo a nuestro texto hebreo 4, 1-5, y que se cerraba con el v. 24 (arameo). Como en 4, 1-5 se narraban los manejos de los samaritanos en el reinado de Ciro, el autor creyó oportuno añadir a continuación el relato aramaico (v. 8-23) de la misma hostilidad samaritana en tiempos posteriores, algo así como S. Mateo, verbigracia, junta sucesos que se pasaron a larga distancia unos de otros; y como el v. 24 era no sólo natural conclusión del relato arameo paralelo a 4, 1-5, sino que al mismo tiempo era oportuna introducción a 5, 1 ss.,

por esto lo conservó colocándolo inmediatamente antes de la segunda restauración del templo. Cuanto a los vv. 6 y 7 puede muy bien haberlos añadido el mismo autor. Reconocemos que esta explicación no es de una claridad meridiana, pero creemos que resuelve de una manera suficientemente satisfactoria el problema en su doble aspecto real y literario.

Excursus

¿Hubo al tiempo de Ciro algún conato de fortificar la ciudad?—Que los judíos emprendieron muy pronto la reedificación del templo está por encima de toda duda. Pero cabe preguntar: ¿Se redujo a esto la actividad de los recién llegados? De atenernos a lo que dice explícitamente el autor la respuesta debiera ser afirmativa. Pero, ¿quién se atreverá a afirmar que el relato es de todo punto completo? Muchas cosas habrán sin duda pasado, de las que no se hace mención alguna.

Si atendemos al medio ambiente en que vinieron a encontrarse los repatriados, difícil es concebir que su primer pensamiento no fuese el de restaurar, siquiera de un modo rápido e imperfecto, los derruídos muros de la ciudad. Los pueblos que les rodeaban les eran hostiles, y podían con fundamento temer que esa hostilidad se tradujera en obras, y ellos se sentían débiles e inermes. De comenzar por la reedificación del templo, se exponían a tener que interrumpir a cada momento la obra; y aun a que los enemigos destruyeran lo poco que hubieren hecho. Era, según dice con pintoresca imagen Sellin (*Studien* II, p. 19), comenzar la construcción de una casa por el techo. Es de creer, pues, que ante todo se preocuparían de los muros; y una vez levantados éstos, o paralelamente con el progreso de éstos, se iría reedificando el templo. Por tal forma se ponían al abrigo de un golpe de mano y se veían libres de las continuas zozo-

bras a que la ciudad desmantelada les habría necesariamente expuesto.

Otro argumento aduce Sellin (ibidem) en favor de la tesis que él mismo sostiene. La oposición de los samaritanos, de que nos habla el autor, no era ni podía ser contra la restauración del templo. Contra ésta nada tenían que objetar. Es más, la deseaban, puesto que ellos mismos se ofrecieron a cooperar en ella (Esd. 4, 2). Lo que no querían era que se rehicieran los muros; y se comprende. Ellos tenían la hegemonía en el país, y pretendían dominar también a los recién venidos. Si éstos levantaban las murallas y se hacían fuertes en la ciudad, aquélla se desvanecía, o cuando menos quedaba notablemente atenuada; y esto era lo que se proponían con todas sus fuerzas evitar. Los esfuerzos de los samaritanos al tiempo de Nehemías no eran sino una repetición de los hechos antes ya por los del reinado de Ciro, pero con más exito estos últimos que aquéllos.

Tal es la interpretación que da Sellin a los primeros capítulos del libro de Esdras, y los argumentos en que la apoya (cf. *Studien* II, p. 18-43). A pesar de la resolución con que la defiende y de los argumentos que acumula, su tesis aparece a nuestro juicio como un edificio falto de base, por lo menos de sólida base.

Por de pronto hase de reconocer que ni en el rescripto real ni en el relato del autor es dado descubrir ni siquiera vestigio de un conato de reconstrucción de los muros poco después de llegada la primera caravana a Jerusalén. Ciro en su decreto (1, 1-4; 6, 3-5) ordena la reedificación del templo, y da para ello toda suerte de facilidades; de los muros de la ciudad, ni una palabra. El autor narra con profusión de detalles el principio, las vicisitudes, el término de la grande obra del templo; ¿es posible que andando ésta tan íntimamente trabada, a juicio de Sellin, con la reconstrucción de los muros, no se le ocurra al autor decir de éstos ni una sola palabra, ni ha-

cer a los mismos la más ligera alusión? Hemos de confesar que tal silencio resulta un verdadero enigma. Que no pocos hechos aun de cierto relieve se omitan a nadie puede extrañar, dada la índole fragmentaria de nuestra historia; pero que suceso de tal importancia—que según Sellin era preliminar indispensable para la restauración del templo, hasta el punto de que ésta resultaba imposible sin aquél—lo pasara por alto el autor, esto muy difícil, por no decir imposible, es concebirlo. Pruebas de muy gran peso fueran menester para contrapesar la fuerza de ese argumento del silencio. No tenemos por tales las que Sellin aduce. Empezando por la segunda, alguien podrá maravillarse, y con razón, que se invoque el amor de los samaritanos hacia el templo para concluir de ahí que no se opusieron, ni pudieron oponerse a su restauración, y que por consiguiente su resistencia no tenía otro objeto sino impedir la fortificación de la ciudad. La actitud de los samaritanos bien definida está por el autor: Se ofrecen a colaborar en la obra del templo; pero es rechazada su oferta. Esta repulsa es la que enciende su odio, que trueca en fiera hostilidad su anterior benevolencia. Nada más psicológico que un tal proceder.

La otra prueba, que mencionamos en primer lugar, se presenta con mayores visos de probabilidad. No cabe negar que los trabajos de restauración del templo se habrían llevado adelante con mayor seguridad dentro de una ciudad bien fortificada; que los muros, una vez levantados, habrían puesto a los trabajadores al abrigo de un golpe de mano de parte de la población hostil. Pero, ¿contaban ellos con el permiso de emprender tal fortificación? En el decreto de repatriación no consta. Y de suyo es muy dudoso que el Gobierno imperial autorizara ya desde un principio la reconstrucción de las murallas: la prudencia más elemental aconsejaba mucha cautela; convenía estar a la mira de cómo se desarrollaba la nueva Comunidad. Diráse por ventura que ésta emprendió la obra sin permiso; quizá suponiéndolo.

V. 1 Pusiéronse a profetizar el profeta Ageo y Zacarías, hijo de Iddo, a los judíos de Judá y Jerusalén,

---

Pocos aceptarán, a nuestro juicio, tan fácil, y por lo demás arbitraria, solución. Difícil se hace creer que el grupo de los recién llegados se atreviera por sí y ante sí a emprender la magna obra de la fortificación de la ciudad. Además, toda la razón de ser de la caravana era el restablecimiento del culto de Yahvé en Jerusalén; para esto abandonaban el destierro, para esto regresaban a la patria. ¿No era, pues, natural que su primer pensamiento fuese la restauración del templo, indispensable para el ejercicio del culto? Claro que podían tropezar con dificultades. Pero su fe era bastante robusta para que firmemente esperaran que Dios, por quien trabajaban, les protegería y, allanado todo obstáculo, les sacaría triunfantes de todos sus enemigos.

Se reanuda la obra del templo, y la autoriza explícitamente Darío. C. 5-6, 1-18

Por exhortación de los profetas se pone de nuevo mano a la restauración del templo 5, 1-2; de lo cual enterado el gobernador pregunta a los judíos quién les autorizó para ello 5, 3-5; y para cerciorarse de la verdad escribe al mismo Darío 5, 6-17. El monarca, después de hallado en los anales del reino el decreto de Ciro, contesta al gobernador 6, 1-12, quien pone luego en ejecución el decreto real, y se lleva a cabo la restauración del templo 6, 13-15, del cual se celebra la dedicación 6, 16-18.

1. El sufijo de la última voz, *sobre ellos*, se refiere probablemente no a los judíos, sino a los profetas; y el sentido es que el nombre de Dios se había invocado sobre ellos, es decir, que de Dios habían recibido el impulso para profetizar, cf. Jer. **15**, **16**; Is. **63**, **19**. Es claro que *profetizar* se

en nombre del Dios de Israel, que a ello les movía; 2 y
seguidamente aprestáronse Zorobabel, hijo de Sealtiel,
y Josué, hijo de Josedec, a dar principio a la recons-
trucción del templo de Dios en Jerusalén; y con ellos
estaban los profetas de Dios que les prestaban ayuda.
3 Por ese tiempo presentáronse a ellos Tattenai, pe-

---

toma aquí no en la acepción de predecir lo futuro, sino de exhortar, predicar; exhortación y a un tiempo grave reprensión que se lee en Ag. 1, 1-11, y que lleva como fecha el año segundo de Darío, primer día del sexto mes (Elul = Agosto-Setiembre).

2. No fueron esta vez palabras lanzadas al viento las del profeta: jefes y pueblo, dóciles a quien hablaba en nombre de Dios, pusieron al punto manos a la obra. Por lo que inmediatamente sigue se ve que no se creyeron obligados a pedir autorización al monarca o al gobernador de la provincia. Ya observamos arriba que el verbo *edificar* con frecuencia se toma en el sentido de *re*edificar. Los profetas ayudaban manteniendo el fervor del pueblo y animándolo a llevar adelante la obra comenzada.

3-5. *Visita del gobernador.*—**3**. En vez de *Tattenai* 3 Esd. 6, 3 lleva *Sisinnes*; era el gobernador o peḥa de la provincia, al cual estaba subordinado el peḥa de Judá. Si Setar Bozenai fuera su secretario, parece que lo habría notado el autor, como lo hizo con Šimšai (4, 8). Es probable que fuese un personaje samaritano, enviado al gobernador para darle parte de lo que estaban haciendo los judíos, y que con él mismo había venido a Jerusalén. Es de notar que la voz *compañeros* o *compadres*, que aquí lleva el sufijo plural, en el v. 6 lo tiene singular y se refiere al dicho personaje; es, pues, verosímil que sean también samaritanos que formaban la comisión o embajada que fué a entrevistarse con el peḥa.

ḥa de Abar-nahara, y Setar Bozenai, con sus colegas,
y habláronles en estos términos: ¿Quién os dió autori-
zación para edificar esta casa y reparar sus muros? 4 Y
'siguieron preguntándoles' en esta forma: ¿Cuáles son
los nombres de los que están edificando este edifi-
cio? 5 En verdad que el ojo de su Dios velaba sobre
los ancianos de los judíos, y no les hicieron cesar en
su trabajo en tanto que el negocio fuese deferido a Da-
río, y mandaran una decisión al propósito.
6 Copia de la carta que Tattenai, peḥa de Abar-na-
hara, y Setar Bozenai, y sus colegas los Afarsekeos
de Abar-nahara enviaron al rey Darío. 7 Mandáronle

Adviértase cómo éste no condena sin más a los judíos, sino que, como hombre prudente, se limita a preguntar si están debidamente autorizados para la obra que han emprendido.

4. La Vulg. conformándose con el TM lleva *respondimus*, siendo por consiguiente los judíos los que hablan; pero por el v. **10** se ve que continuaba la pregunta del gobernador; debe leerse, pues, la tercera persona אמרו de acuerdo con LXX que lleva εἴποσαν. Evidentemente no se trata de los nombres de cuantos trabajaban, sino sólo de los que dirigían la obra.

5. Esta el gobernador tenía sin duda facultad de interrumpirla; el que no lo hiciera lo atribuye el autor a la providencia especial de Dios, que tenía puestos sus ojos (cf. Ps. 33, 18; 34, 16) en los ancianos, que representan aquí todo el pueblo. Se convino en que el peḥa escribiría a Darío, y en tanto que viniese la respuesta ellos podían seguir trabajando. Es claro que los judíos dieron la debida contestación a las preguntas de Tattenai, pero se omite aquí porque luego va a leerse en la carta de éste, que se cita en su integridad.

6-17. *Carta del gobernador.*—**6-7**. Enuméranse los que

pues un relato, y estaba concebido en estos términos: «Al rey Darío salud perfecta. 8 Sabido sea del rey que nos hemos personado en la provincia de Judá, en la casa del Dios Grande, y se está ella construyendo con sillares, y se está poniendo maderaje en los muros, y la obra se está haciendo rápidamente y adelanta en sus manos. 9 Interrogamos aquellos ancianos y les hablamos en esta forma: ¿Quién os dió autorización para edificar esta casa y reparar estos muros? 10 Y les preguntamos además por sus nombres para dártelos a conocer, mientras que notamos por escrito el nombre de los hombres que están al frente de ellos. 11 Y nos dieron la siguiente respuesta: Nosotros somos siervos del Dios de cielo y tierra, y estamos reedificando un templo que fué edificado de muchos años antes de ahora; y

---

suscribían la carta, y al fin del v. 7 empieza propiamente ésta con el saludo de paz.—**8-10**. El peḥa pone por delante el hecho, e indica su manera de proceder especificando las preguntas que hizo a los judíos. Muestra grande reverencia hacia el Dios de éstos, a quien da el calificativo de *grande,* y da a entender que se trabaja con actividad, pues el edificio va creciendo a vista de ojo. La respuesta es hábil y sincera: dan sencillamente la historia del templo. Se llaman *siervos del Dios del cielo y de la tierra,* título a propósito para inspirar al gobernador cierto respeto y simpatía hacia los servidores de tal Dios. El templo no es cosa nueva: se trata de mera restauración; y su primera construcción data de muy antiguo, y fué obra no de uno cualquiera, sino de un gran rey: tres circunstancias bien escogidas y sobriamente expresadas (v. 11); y si ese templo fué destruído, sépase que no fué precisamente obra de hombres, sino del mismo Dios, quien se sirvió de Nabucodonosor como de instrumento para castigar a su

que edificó y llevó a buen término un gran monarca de Israel. 12 Mas porque nuestros padres irritaron al Dios del cielo entrególos en manos de Nabucodonosor rey de Babilonia, el caldeo, y destruyó este templo y su pueblo lo llevó cautivo a Babilonia. 13 El primer año empero de Ciro, rey de Babilonia, el rey Ciro dió orden de reedificar este templo de Dios; 14 y además los utensilios del templo de Dios, en oro y plata, que Nabucodonosor había sacado del templo de Jerusalén y trasladado al templo de Babilonia, sacólos el rey Ciro del templo de Babilonia y los entregó a uno por nombre Sesbasar, a quien había constituído peḥa; 15 y le dijo: Estos utensilios tómalos y ve a deponerlos en el templo de Jerusalén, y que la casa de Dios sea reconstruída en su propio sitio. 16 Vino pues este Ses-

---

pueblo por sus prevaricaciones (v. 12). Y si ahora lo restauran, lo hacen con plena autorización de los monarcas de Persia, pues Ciro no sólo dió el permiso, sino que aun restituyó los vasos preciosos de que lo había despojado Nabucodonosor; y aquel a quien los entregó, que fué Sesbasar, él mismo echó los cimientos del templo, el cual desde entonces se está construyendo (v. 13-16). De propósito evitan hablar de los manejos de los samaritanos y de la interrupción a que por fuerza les habían obligado. Schrader, l. c. p. 462, dice que las últimas frases de la respuesta demuestran que nunca hubo interrupción alguna en los trabajos del templo, y que por consiguiente no puede tenerse por histórico el relato del c. 4. Pero muy atinadamente observa Sellin, *Studien*, 2, 5 s., que bien pudo decirse de la catedral de Colonia antes de 1880: «Desde el año 1248 se está edificando y todavía no se ha terminado», por más que hubiese habido interrupciones de hasta más de un siglo. La razón por qué en

basar y echó los cimientos de la casa de Dios en Jerusalén; y desde entonces hasta el presente se está construyendo, y todavía no se ha terminado. 17 Ahora bien, si parece bien al rey, háganse investigaciones en la casa de los tesoros del rey ahí en Babilonia, sobre si existe un decreto, emanado del rey Ciro, para reconstruir esta casa de Dios en Jerusalén; y se nos comunique la voluntad del rey a este propósito.»

VI. 1 Entonces dió el rey Darío orden de hacer investigaciones en la casa de los archivos, donde se hallan depositados los tesoros, allí en Babilonia; 2 y ha-

---

la respuesta se menciona Sesbasar y nada se dice de Zorobabel ya la dimos más arriba, p. 61 s.

17. El gobernador cierra su carta proponiendo cortésmente al monarca que se haga un reconocimiento en la casa del tesoro —que al mismo tiempo debía servir de archivo real— para ver si se encuentra allí el decreto de Ciro alegado por los judíos, y de todas maneras le dé a conocer cuál es su voluntad.

6, 1-12 *Carta de Darío.*—Esta empieza propiamente con el v. 6; pero porque no lleva saludo como en 4, 17, y por otra parte supone lo que se dice en los vv. precedentes, parece que el autor no nos transmitió el documento íntegro cuanto a la forma, aunque sí en lo que se refiere al fondo.

1-2. Lo que en 5, 17 se llama *casa del tesoro*, aquí lleva un nombre más completo, *casa de los libros del tesoro*, es decir, que en el tesoro se conservaban también los archivos. No hay razón para modificar la frase adaptándola a 5, 17. Conforme había propuesto el gobernador se buscó en Babilonia; y no hallándose en dicha ciudad lo que se pretendía, se hizo la indagación en Ecbatana, mansión veraniega de los reyes, y que suele identificarse con la actual Ha-

llóse en Ecbatana, en la fortaleza que está en la provincia de Media, un volumen, y en él había un escrito en estos términos: Memoria: 3 El primer año del rey Ciro, dió el rey Ciro una orden tocante a la casa de Dios en Jerusalén: Que sea reedificado el templo, lugar donde se ofrezcan sacrificios; y que se pongan sólidos fundamentos. Su altura será de sesenta codos, y de sesenta codos asimismo será su anchura; 4 los órdenes de sillares serán tres, y uno sólo el de madera. Los gastos correrán a cuenta de la casa real. 5 Y además los utensilios de la casa de Dios, en oro y plata, que Nabucodonosor sacó del templo de Jerusalén y transportó a

---

madan. La voz בבירתא pudiera de suyo significar el palacio-castillo, morada del monarca; pero aquí debe tomarse como sinónimo de Ecbatana, de suerte que la ciudad misma, que debía de estar bien fortificada, recibe el nombre de fortaleza: del palacio real no se diría que está en la provincia de Media. Por lo demás, Ecbatana, aunque no lo diga el autor, se sabe que era capital de la Media. Es muy posible que los archivos, por una razón o por otra, se hubiesen trasladado de Babilonia a dicha ciudad. En ésta, pues, fué hallado el rollo de que luego se habla; no se dice empero que en el palacio del monarca. La última palabra דכרונה es como el título de lo que sigue. Véase lo que de la misma dijimos arriba, p. 57.

3-5. *Compendio del decreto de Ciro.*—Sobre la índole del decreto y su relación con el de 1, 2-4, remitimos a lo dicho en p. 56 s. Sobre la interpretación del v. 4 y el uso que en la antigüedad se hacía de la madera en la construcción de templos, palacios y casas particulares véase Sidney Smith, *Timber and brick or masonry construction* en *Pal. Explor. Quart.* 1941 p. 5-17.

Babilonia, sean devueltos y llevados al templo de Jerusalén, a su propio lugar, y repuestos en la casa de Dios.
6 Ahora bien, Tattenai, peḥa de Abar-nahara, Setar Bozenai, y vuestros colegas los Afarsekeos de Abar-nahara, retiraos de ahí; 7 dejad que vaya adelante la obra de esa casa de Dios; que el peḥa de los judíos y los ancianos de los judíos reedifiquen esa casa de Dios en su propio sitio. 8 Y ésta es la orden que doy cuanto a lo que habéis de hacer con esos ancianos de los judíos para reconstruir esa casa de Dios: De los tesoros del rey provenientes del tributo de Abar-nahara sean puntualmente sufragados a esos hombres los gastos; y esto sin demora. 9 Y cuanto sea necesario en becerros, carneros, corderos, para los holocaustos del Dios del cielo, en trigo, sal, vino y aceite, conforme a la demanda de los sacerdotes de Jerusalén se les dé día por día sin falta, 10 a fin que ofrezcan sacrificios de suave olor al Dios del cielo y rueguen por la vida del rey y de sus hijos. 11 Doy orden asimismo que quienquiera violare este decreto, se arranque de su casa un madero y, atado, sea en él suspendido, y su casa sea por esto reducida a un montón de inmundicias. 12 Que el Dios, que hace residir allí su nombre, acabe con todo rey y pueblo que pusiera su mano para violar el decreto y destruir esa casa de Dios en Jerusalén. Yo, Darío, di el decreto: que se cumpla puntualmente.

6-12. La respuesta del monarca es del todo favorable a los judíos. Ordena a sus oficiales que los dejen en paz y que sigan adelante en la obra del templo (v. 6-7); y no sólo esto, sino que de los tributos de la provincia se les ayude, si fuere necesario, para que los trabajos no tengan en ningún tiempo

que suspenderse; y quiere además que se les suministren víctimas y lo demás que se requiera para los sacrificios, y pide finalmente que se eleven oraciones al Dios del cielo por la vida del rey y de sus hijos (v. 8-10); y cierra su carta con la amenaza de empalamiento para quien osare oponerse a este su decreto, e invocando la ira de Dios contra todo monarca o pueblo que se atreviere a extender su mano contra el templo de Jerusalén (v. 11-12).

Excursus

Autenticidad del decreto de Darío (1).—Es innegable que Darío se muestra en este decreto favorable por extremo a los judíos. No solamente respeta el mandamiento de Ciro, con lo cual ya se dieran ellos por bien satisfechos, sino que expresa su firme voluntad de que se realice cumplidamente, aun a costa del tesoro público. Y ¿qué decir de su piedad y de su confianza en el Dios de Jerusalén, que le lleva a pedir humildemente oraciones a sus mismos súbditos? Parece realmente extraño que un tan gran monarca de tal manera se interese por una insignificante comunidad perdida, por decirlo así, en los confines del imperio. No es maravilla pues que se haya dudado del valor histórico de ese decreto, y aun que algunos autores, como Hölscher, no hayan vacilado en calificarlo de pura falsificación. Las razones en que se funda este autor son las siguientes: No es creíble que se hagan pesar sobre el fisco los gastos de la reconstrucción; menos aún que hayan de ofrecerse sacrificios por el monarca y sus hijos, cosa que no tiene paralelo en la historia. Además de todo punto imposible («ganz unmöglich») es que Darío en un documento oficial haya puesto en duda la duración del im-

(1) Véase P. de Vaux. *Les décrets de Cyrus et de Darius sur la reconstruction du temple*; en *Rev. Bibl.* 1937 p. 29-57.

perio persa, y que hable de reyes y de pueblos que puedan un día invalidar su decreto (l. c. p. 514).

Por de pronto hay que tener presente el ambiente histórico de aquel entonces. La Comunidad judía era en verdad insignificante en medio del inmenso imperio persa; pero aun dentro de su pequeñez revestía singular importancia. Cambises había conquistado Egipto, pero no había logrado pacificarlo; y el descontento que estaba fermentando se manifestó muy particularmente a la muerte del monarca. Darío, al subir al trono, se encontró enfrentado con el problema egipcio. Jerusalén se hallaba al extremo del imperio, y por su posición geográfica venía a ser como un punto de enlace entre Asia y Africa. Por ahí se ve cuánto interés debía de tener el monarca persa en mantener favorables a su causa a los judíos. Eran éstos, en verdad, pocos y débiles; pero su situación era privilegiada. Toda otra política fuera evidentemente política suicida. Ahora bien: ¿cuál era el camino más a propósito para granjearse la benevolencia y la confianza de la pequeña Comunidad? Darío no lo ignoraba. Los judíos habían vuelto a su patria con el objeto de restablecer el culto de su Dios; lo que más anhelaban era la restauración del templo, y poder de nuevo ofrecer sacrificios a Yahvé. En tales condiciones claro está que nada les ganaría tanto el corazón como ayudarles a realizar sus ardientes deseos. Esto es lo que hizo el monarca; ni más ni menos. Conducta diferente habríala tenido sólo alguno de esos políticos cuyo furor antireligioso les lleva a sacrificar a sus propias ideas el bien común de la nación. Por lo demás, las ideas personales de Darío andaban muy lejos de ser antireligiosas.

No hay, pues, de qué maravillarse si quiso contribuir a sufragar los gastos, por cierto no pequeños, que llevaba consigo la reconstrucción de la casa de Dios en Jerusalén. Y menos extraño aún parecerá si se recuerda que lo propio

hizo con otros templos. El mandó restaurar el de Pta en Menfis, y construir el gran templo en el oasis de Khargah. Ofreció sacrificios a los dioses de Egipto, y se mostró muy generoso en dádivas a los sacerdotes. Uzahor en su inscripción de Sais, narra cómo Darío le ordenó restablecer el templo-escuela que allí existía, y termina diciendo: «Todo esto hizo el rey porque sabía que tal era la mejor manera de dar nueva vida a lo que estaba cayendo en ruinas, con el fin de mantener el honor de todos los dioses, sus templos, sus rentas y la perduración de su culto con sus fiestas.» Más tarde un arquitecto egipcio, que llevó al cabo muchos trabajos por cuenta de Darío, le llama «amigo de todos los dioses». Cf. *The Cambridge Ancient History, vol. IV The Persian Empire* (1926) p. 25. Ni fueron sólo los reyes persas quienes se interesaron por el templo de Jerusalén. Josefo, *Ant.* XII 3, 3 refiere que Antioco el Grande, por gratitud a los judíos que le habían ayudado en la guerra, tomó sobre sí todos los gastos necesarios para la reparación del templo, y además les proveyó de vino, aceite, incienso, harina, sal y de las víctimas para el sacrificio; en una palabra, de cuanto se requería para el culto. Ni es cosa increíble, ni mucho menos, que el monarca persa pidiera sacrificios y oraciones para sí y para sus hijos. Jeremías (29, 7) escribía a los desterrados: «Quaerite pacem civitatis ad quam transmigrare vos feci, et *orate pro ea ad Dominum.*» Y en 1 Mach. 7, 33 se dice que los sacerdotes mostraron a Nicanor los holocaustos que se ofrecían por el rey. Mas lo que realmente puede parecer extraño es la terrible amenaza de Darío contra todo hombre que osare violar su decreto. Pero afortunadamente tenemos un caso muy parecido del mismo monarca: A Gadatas, en Magnesia, le manda *bajo amenaza de fuertes castigos* que se guarde bien de descuidar las disposiciones que él mismo ha dado en favor de los dioses (cf. Kittel, l. c. p 296).

Vengamos finalmente al argumento Aquiles de Hölscher. Para él es de todo punto imposible, un puro absurdo, que Darío en un documento oficial haya puesto en tela de juicio la duración del imperio persa. Por de pronto, aunque esto hubiera hecho no tendría nada de extraño. El monarca persa no ignoraba que otros grandes imperios se habían derrumbado; ¿podía él imaginarse que el suyo iba a ser eterno? ¿Había por ventura ningún desdoro en dejar traslucir, aun en documento público, la posibilidad de que llegara al fin un día en que dejara también de existir el imperio persa? Pero el caso es que ni siquiera tal posibilidad se deja traslucir, pues el monarca no dice aquí ni una palabra de su propio reino. Habla de reyes y de pueblos, sin duda más o menos vecinos de Jerusalén. Y ¿qué incongruencia cabe descubrir en que alguno de esos reyezuelos, o de esos pueblos, por ejemplo, los samaritanos, con el andar del tiempo tratara de frustrar el decreto que el monarca persa había dado? Ojos más que de lince se necesitan para verla.

De otras objeciones de menor cuantía, o al menos tenidas por tales, se puede hacer gracia al lector. Digamos con todo siquiera dos palabras.

Causa extrañeza a algunos la perfecta correspondencia entre la pregunta del gobernador y la respuesta del rey, correspondencia que a su juicio da a pensar que no fué sino el mismo autor quien compuso la una y la otra. Además, en la forma de ambas, en las frases que en las mismas se leen, salta a la vista un tinte marcadamente judío que delata a su verdadero autor. (Véase Hölscher, l. c.) Hay que hacer verdadero esfuerzo para convencerse de que alguien haya podido hacer seriamente y en una obra científica la primera objeción. Lo natural parece que toda respuesta corresponda a la pregunta. Cuando un inferior consulta a un superior, éste contesta resolviendo las dudas que se han propuesto. Esto es lo común y ordinario; y los reyes de Persia no an-

daban tan faltos de buen sentido que obraran diversamente. Por lo que hace al tinte judío, reconocemos francamente que está muy acentuado; pero, ¿qué concluir de ahí? Los oficiales de la cancillería regia es natural que por el largo contacto con los desterrados conocieran sus ideas religiosas; ¿qué maravilla, pues, que en la redacción de un documento, y más destinado a los mismos judíos, se reflejaran dichas ideas, y aun la manera de expresarlas? Pero, además, otra circunstancia debe tenerse en cuenta. Sabemos que entre los desterrados no faltaban personajes de cierto relieve e importancia, y aun que algunos, como, por ejemplo, Nehemías, ocupaban cargos no insignificantes en la misma corte. ¿No podemos con razón suponer que alguno habría también en la cancillería que sirviera como de enlace entre los judíos y el Gobierno, o que de todas maneras alguno de ellos fuese consultado al prepararse el importante documento? Y en tal caso no sólo se comprende, sino que resulta muy natural el tinte judío que se nota en el decreto.

Por lo que toca al aspecto puramente *literario* de la correspondencia de Tattenai con el monarca (5, 6-6, 1-12), su lectura da la impresión de perfecta unidad; no falta con todo quien como Kosters (p. 22 ss.) crea poder distinguir dos narraciones paralelas, independiente la una de la otra. Sus principales argumentos se reducen a dos: En 6, 1 se dice que el documento se buscó en Babilonia; y en el v. siguiente que se encontró en Ecbatana. Claro que no hay nada de anormal, observa Kosters, en que se encontrase el documento en un sitio distinto de aquel en que por de pronto se buscó; pero sí lo hay en que nada de esto mencione el autor. Este debió de haber dicho: «Como el decreto no se encontró en Babilonia, ordenó el rey que se buscara en Ecbatana.» El hecho de faltar esa declaración de parte del autor revela manifiestamente la junta de dos relatos, de los cuales uno llevaba *Babilonia*, el otro *Ecbatana*. Otro indicio

de iuxtaposición de narraciones diversas se descubre en 6, 6: La carta de Darío carece de principio, y parece suponer una parte anterior; mas ésta en realidad no existe, pues lo que inmediatamente precede es copia del decreto de Ciro (6, 3-5). Una tan burda negligencia, asegura Kosters, no podemos suponerla en un escritor que sabe lo que escribe; hemos de admitir, pues, que hubo amalgama de varios documentos.

Ya notamos en su lugar (p. 128) que se advierte, en efecto, una cierta anomalía en 6, 6; que la carta del monarca empieza ex abrupto, y aparece como consecuencia de algo que falta. Ahora bien; preguntamos a nuestra vez: ¿Es posible suponer que un escritor que sabe lo que escribe cayera en tan burda negligencia? El debió de tener, sin duda, entre las manos la carta en su integridad; fuera arbitrario imaginar que no le llegó sino una parte; ¿por qué, pues, no la incluyó toda entera en su narración? Con ello ganaba ésta en fluidez y resultaba más completa. Cortarla de propósito, esto ya es algo que merece calificación más dura que de negligencia y descuido. Resulta, pues, inútil y aun absurda la explicación dada por Kosters. La que más arriba (p. 128) no hicimos sino insinuar es a nuestro juicio sencilla y verdadera: En la carta de Darío se decía cómo se había encontrado el decreto de Ciro, cuyo texto se citaba; y tras esto daba el monarca sus órdenes a Tatenai (v. 6). Toda esta que podemos llamar primera parte la dió el autor en forma narrativa (v. 1-5), porque así le pareció más oportuno, y de todas maneras más a su gusto. Hecho esto, es evidente que era de todo punto inútil repetir lo mismo en forma de carta, y en consecuencia lo omitió; y como al principio de la misma debía de haber la acostumbrada salutación, por esto no la leemos ahora en el v. 6. Cuanto al otro argumento, es un tanto arriesgado, por no decir pretencioso, lanzarse a precisar con tanta aseveración lo que debía decir o no decir el autor. Este, diciendo que el documento se ha-

13 Entonces Tattenai, peḥa de Abar-nahara, Setar Bozenai y sus colegas conforme a lo que mandó el rey Darío así puntualmente hicieron. 14 Y los ancianos de

---

bía buscado en Babilonia y se había encontrado en Ecbatana, bien podía suponer que el lector entendería que no se encontró en el primer sitio, pues de haberse hallado claro está que no se habría ido a buscarlo en otro. Diráse tal vez que habría sido más perfecto advertirlo explícitamente. Sea enhorabuena; no vamos a discutir sobre ello. Pero, ¿escogen siempre los autores la manera más perfecta de escribir? ¡Cuántas frases y aun párrafos debieran ser rechazados por no auténticos, o como un zurcido poco hábil de varios documentos!

13-15 *Ejecución del decreto; se termina el templo.*— **13**. El gobernador da ejemplo de perfecta obediencia. Por lo demás es probable que personalmente no era hostil a los judíos, bien que tal vez, puesto en guardia por los samaritanos, hubiera mostrado al principio una cierta reserva.

14. La versión de la Vulg. *iuxta prophetiam* no responde exactamente al original. Quiere decir el autor que los profetas seguían profetizando, esto es, exhortando y animando; y a esto se debía en gran parte el que los trabajos fueran adelante: cf. 5, 1. El poder restaurar el templo lo agradecen naturalmente a los monarcas persas, pero ante todo al mismo Dios, quien mueve el corazón de los hombres. El nombre de *Artajerjes* causa no poco embarazo, pues en realidad nada tuvo que hacer por la reedificación del templo. Como fué por otra parte favorecedor de los judíos (fué él quien envió a Esdras), se comprende que un copista añadiera aquí su nombre a continuación de los otros monarcas, bienhechores del pueblo hebreo; y así, los autores comúnmente lo eliminan como glosa, solución que no puede tacharse de arbitraria. Verdad es que no cabe apoyarla en las versiones,

los judíos seguían construyendo y yendo felizmente adelante en fuerza de los oráculos del profeta Ageo y de Zacarías, hijo de Iddo; y llevaron a buen término la construcción conforme a la orden del Dios de Israel y a la orden de Ciro, Darío y Artajerjes, reyes de Persia. 15 Quedó terminado este templo el día tercero del mes de Adar, en el sexto año de reinado del rey Darío.

16 Celebraron con alegría los hijos de Israel, los sacerdotes y los levitas, y los demás hijos de la cautividad la dedicación de la casa de Dios; 17 y ofrecieron para la dedicación de la casa de Dios cien becerros, dos-

---

pues todas llevan dicho nombre. Por esto quizá sea preferible otra explicación, aceptada por Oettli y Bertheau: El autor habla en concreto de la restauración del templo, pero su pensamiento va más allá, a la ornamentación y funcionamiento del mismo, y aun tal vez a la ordenación y afianzamiento de la Comunidad judía; y es cierto que bajo uno y otro respecto hizo mucho Artajerjes despachando a Esdras con plenos poderes para Jerusalén; por este motivo el mismo autor habría añadido su nombre.

15. *Adar* es el duodécimo mes = Febrero-Marzo. Como se termina el año sexto de Darío y se había comenzado, según Ag. 1, 15, el segundo año (cf. Esd. 4, 24) del mismo monarca, y precisamente el día 24 del sexto mes, Elul (= Agosto-Setiembre), resulta que se emplearon en la restauración cuatro años y medio.

16-18. *Dedicación*.—**16**. *Hijos de Israel* es la denominación general, que se concreta luego en tres clases: sacerdotes, levitas y los demás, es decir, los laicos. *Hijos de la cautividad*; cf. lo dicho en 2,1.—**17**. El número de víctimas es muy reducido comparado con las que se sacrificaron en la primera dedicación hecha por Salomón, 3 Reg.

cientos carneros, cuatrocientos corderos; y como sa-
crificios de expiación por todo Isrel doce machos ca-
bríos conforme al número de las tribus de Israel. 18 Y
constituyeron a los sacerdotes según sus clases, y a los
levitas según sus divisiones para el servicio de Dios en
Jerusalén en conformidad con lo prescrito en el libro
de Moisés.

19 Y celebraron los hijos de la cautividad la Pascua
a los catorce del mes primero; 20 pues habíanse puri-
ficado los sacerdotes y los levitas sin excepción; todos
estaban purificados; y sacrificaron la Pascua por todos
los hijos de la cautividad, por sus hermanos los sacerdo-

8, 5. 63. ¡Los tiempos eran muy distintos!—**18**. Sobre la organización de los sacerdotes y levitas cf. 1 Par. 23-26.

Celebración de la Pascua 6, 19-22.

Como el templo se terminó el mes duodécimo y al mes siguiente se celebró la Pascua, por esto describe aquí el autor esta fiesta, por más que el episodio no tenga ninguna relación especial con el relato anterior; y como esta celebración no se hallaba en el documento arameo, sírvese de nuevo el autor de la lengua hebrea. Decir con Batten (p. 151) que este pasaje era en un principio parte de la historia del templo, y que luego fué modificado por el editor para acomodarlo a las nuevas circunstancias, es arbitrario.

19. El primer mes, Nisán (=Marzo-Abril); cf. Ex. 12,6.

20. Se pudo celebrar la Pascua porque los sacerdotes y los levitas estaban purificados; cf. 2 Par. 30, 3. כאחד todos sin excepción. Los sacerdotes se llaman, como en 2 Par. 29, 34, hermanos de los levitas. Estos sacrifican para el pueblo en general, para los sacerdotes (cf. 2 Par. 29, 34), y para sí mismos; cf. 2 Par. 33, 14.

tes, y por sí mismos; 21 y comieron la Pascua los hijos de Israel que habían vuelto de la cautividad, como también cuantos se habían apartado de la inmundicia de las gentes del país y allegádose a ellos, para buscar a Yahvé Dios de Israel. 22 Y celebraron con alegría la fies-

---

21. Dos clases se distinguen aquí que participaron en la celebración de la Pascua: los que habían vuelto del destierro, y los que a éstos se adhirieron separándose de la inmundicia de los paganos. Esta segunda clase no la constituían gentiles que, habiendo renunciado a su culto idolátrico, se hubiesen convertido en prosélitos del judaismo, sino más bien aquellos israelitas que no habían sido llevados al destierro y que, habiendo vivido con los pueblos paganos, se habían mantenido inmunes de su inmundicia, o que de todas maneras habían renunciado a la misma después de la llegada de los repatriados. Que se trata de israelitas y no de prosélitos se ve claro por la comparación de nuestro pasaje con 9, 1. 2. 10; 10, 2. 10. 11; Neh. 9, 2; 10, 29.

22. Extraña no poco el título «rey de *Asiria*», puesto que por el contexto es evidente que el autor se refiere a Darío. No es posible dar explicación de todo punto satisfactoria; la más probable es que se llama así el rey de Persia porque ejercía su autoridad en todos los dominios del antiguo reino de Asiria; así lo entienden Batten, Bertheau, Ryle, etc. La mención de la obra de la casa de Dios no cabe darla como indicio de que este relato constituía parte de la historia del templo: el autor habla de ella porque todavía perduraba el grande gozo del pueblo por su restauración recientemente terminada.

Excursus

Ultimos años de Zorobabel.—No deja de llamar la atención que Zorobabel, que tan brillantemente intervino en el

ta de los ácimos por siete días, pues habíales llenado de gozo Yahvé trocando el corazón del rey de Asiria en su favor, en tal forma que les sostuvo en la obra de la casa de Dios, el Dios de Israel.

---

restablecimiento de la Comunidad judía en Jerusalén, desaparezca súbitamente de la escena sepultado en completo olvido: meteoro fugaz que no deja rastro de sí. Entre la restauración del templo (6, 15) en 516 y la caravana conducida por Esdras (7, 1 ss.) en 458 median cincuenta y ocho años. ¿Qué pasó en este espacio de tiempo? ¿cual fué la actividad de Zorobabel, gobernador de Judá? ¿nada hubo importante, digno de conservarse en la historia? O más bien diremos que hubo sí algo de relieve, y aun de mucho relieve, pero que el autor creyó prudente sustraerlo a nuestras miradas cubriéndolo con el velo del silencio? Cierto que los documentos se mantienen mudos en este punto; pero a falta de éstos quizá nos sea dado levantar un tanto el velo por medios indirectos; la conjetura, con tal que se presente con caracteres de mayor o menor plausibilidad, está en este caso perfectamente justificada. Por este camino varios autores, y en particular Sellin en *Serubbabel* y también en *Studien*, han ensayado de proyectar algún rayo de luz en este oscuro período de la historia, y más concretamente en la persona y actividad de Zorobabel.

Este, según Sellin (*Studien II* p. 162), no vino con la primera caravana (Sellin distingue Zorobabel de Sesbasar), sino que se puso al frente de otro grupo hacia el año 520. Con la llegada de este descendiente de la casa real de David; con las magníficas profecías de Ageo y Zacarías, y luego con la feliz restauración del templo, se reanimó la esperanza mesiánica, y brillaron de nuevo ante los ojos del pueblo los esplendores de un magnífico porvenir.

Los unos se mantenían dentro de la esfera espiritual; y

en tal sentido entendían las palabras de los profetas. Otros, empero, veían ya resurgir el antiguo reino de David, con su independencia, con toda su gloria. Estos, teniendo por cosa indigna continuar sometidos a una potestad pagana, creyeron llegado el momento de levantar bandera y proclamarse independientes, resucitando el trono de David; y ¿quién había de ocuparlo sino el descendiente del gran monarca, Zorobabel? Este, o por debilidad, o por ambición, o por entusiasmo religioso, ello es que se dejó llevar de la corriente y se proclamó, o se dejó proclamar rey.

El castigo no se hizo esperar. Enterado el Gobierno persa de lo que pasaba en Jerusalén, condenó al efímero monarca por delito de alta traición y le hizo ejecutar; y cuanto de nuevo se había hecho en la ciudad fué arrasado al suelo. A Zorobabel los judíos le tuvieron por víctima inocente de un poder impío y le circundaron de la aureola de mártir; y precisamente este mártir es el que describe Isaías en el capítulo 53 bajo el nombre de *Siervo de Yahvé.*

En la conclusión-resumen con que cierra Sellin sus disquisiciones en *Serubbabel* (p. 208 s.) dice: «Mucho de lo que llevamos expuesto lo tenemos nosotros por puramente hipotético. Pero tres puntos hay que constantemente se nos han presentado como probables: Zorobabel fué verdaderamente proclamado rey; Zorobabel es el Siervo de Dios individual del Deuteroisaías, murió por consiguiente como mártir; finalmente, entre Zorobabel y Nehemías-Esdras Jerusalén fué una vez más devastada, el templo destruído.» Y añade: «Estos tres resultados, de los cuales al menos el primero y el tercero tenemos por bien asegurados, constituirían las líneas fundamentales para la futura reconstitución de la historia de aquel *saeculum obscurum.*»

Más sobrio y reservado se muestra Kittel: conténtase con decir que Zorobabel, viendo el horizonte político de entonces muy oscuro, en previsión de posibles ataques creyó

poder, o de todas maneras se lanzó a reconstruir los muros de la ciudad sin la debida autorización del Gobierno persa. Esto excedía, naturalmente, las atribuciones del gobernador, quien en consecuencia fué depuesto de su cargo (cf. l. c. p. 436-438, 459-462).

Que de un período de cerca de sesenta años nada diga el autor no deja, ciertamente, a primera vista de extrañar. Pero a poco que se reflexione quizá desaparezca, o quede siquiera muy atenuada, nuestra maravilla. Téngase por de pronto en cuenta que nuestro libro no contiene una historia seguida, sino que es esencialmente fragmentaria. No quiso darnos el autor el relato de un largo período; su propósito se limitaba a poner de relieve algunos acontecimientos que él juzgaba de singular importancia, y que en realidad se reducían a dos: la restauración del templo y la actividad de Esdras. Y pudo ser también que de sólo éstos poseyera los documentos necesarios para tejer la historia. Además, ¿quién puede asegurarnos que entre la restauración del templo y la vuelta de Esdras tuviera lugar en la Comunidad judía algún episodio de bastante relieve que se juzgase digno de ser transmitido a las generaciones futuras? Es muy posible que la vida en Jerusalén durante ese período se deslizara ordinaria y monótona, sin episodio alguno sobresaliente; y aun no sería de extrañar que, disminuído el primer entusiasmo religioso, la piedad del pueblo fuera languideciendo, fueran infiltrándose abusos, y la Comunidad viniese a caer en una especie de inercia, sin producirse nada merecedor de especial relato.

Por lo que toca en particular a Zorobabel, mucho dudamos que llegara a persuadirse, como insinúa Kittel, p. 461, de ser él el destinado para futuro Mesías. Pero lo que sí cae perfectamente dentro de los límites de la verosimilitud es que, dadas las circunstancias históricas en que vivía y la marcada hostilidad de los pueblos circunvecinos, creyera pru-

dente prepararse contra toda eventualidad fortificando Jerusalén; y es muy posible que, o por lo urgente de tal medida o por suponer que merecería la aprobación del Gobierno central, pasara adelante sin pedir antes la correspondiente autorización. Que la Autoridad persa no aprobara tal proceder, quizá recelando algún conato de independencia, fácilmente se comprende; y en tal caso es natural que depusiera de su cargo al gobernador. Si todo esto—que no pasa de ser mera conjetura; plausible, ciertamente, pero al fin conjetura—; si todo esto, decimos, responde verdaderamente a la realidad, nos suministra ello explicación satisfactoria del silencio observado por el autor, quien juzgó prudente omitir un episodio desagradable y poco honroso para el jefe de la Comunidad judía; y nos descubre el motivo probable de la súbita desaparición de Zorobabel.

Cuanto a la coronación del mismo como rey, a la destrucción del templo, y sobre todo a su identificación con el Siervo de Yahvé descrito por Isaías, no hay por qué detenernos en refutarlo, pues no ofrece todo ello ni el más ligero carácter de probabilidad; y aun por ventura no falte quien lo califique de puro juego de fantasía.

Y puesto que hablamos de Zorobabel y Sesbasar, no será fuera de propósito mencionar siquiera los variados juicios que, en la hipótesis de la distinción, se han emitido sobre la época, el oficio, el origen de dichos personajes.

1) Ambos vinieron juntos del destierro con la caravana del tiempo de Ciro; Sesbasar como gobernador, en cuyo oficio le substituyó más tarde Zorobabel. Es la opinión más común.

2) Sesbasar regresó con la caravana al tiempo de Ciro a Jerusalén, donde ejerció el cargo de gobernador. Más tarde, hacia el 520, a los principios del reinado de Darío, Zorobabel condujo una segunda caravana a Jerusalén (Sellin, *Studien* II p. 162).

VII. 1 Tiempo adelante de estos sucesos, en el reinado de Artajerjes rey de Persia, Esdras, hijo de Seraías, hijo de Azarías, hijo de Helqías, 2 hijo de Sallum, hijo

---

3) Sesbasar fué *tal vez* enviado por Ciro—sin que empero condujera ninguna caravana propiamente dicha—a Jerusalén, con el objeto de restaurar el templo. Zorobabel, como tampoco el sumo sacerdote Josué, hijo de Josedec, nunca estuvo en el destierro ; ni era, por otra parte, descendiente de David (Kosters, *Wiederterstellung*, p. 26 s. 38-40).

Caravana conducida por Esdras a Jerusalén. C. 7-8

Esdras, revestido de grande autoridad por un rescripto de Artajerjes, conduce su caravana a Jerusalén

La narración consta de dos partes, que pueden llamarse paralelas entre sí. En la primera (c. 7), cuyo centro ocupa el decreto del monarca, el autor da brevemente una idea general de los acontecimientos, mientras que en la segunda (c. 8) deja hablar al mismo Esdras, quien cuenta por menudo lo que se había dicho a grandes rasgos en la primera.

El autor nos presenta la persona de Esdras, cuya genealogía nos da 7, 1-6 ; describe sucintamente el viaje v. 7-10 ; cita por extenso el rescripto de Artajerjes v. 11-26 ; y finalmente nos muestra a Esdras dando gracias a Dios por tan insigne favor v. 27-28. Lista de los repatriados 8, 1-14 ; preparativos para el viaje v. 15-30 ; viaje y llegada a Jerusalén v. 31-36.

Genealogía de Esdras 7, 1-6

Se notan en ella dos lagunas. En el v. 1 Esdras se dice hijo de Seraías ; pero éste es precisamente el sumo sacerdote que fué entregado a la muerte en Ribla por Nabucodonosor el año 588 (4 Reg. 25, 18-21) ; y como entre 588 y 458 median

de Sadoq, hijo de Ahitub, 3 hijo de Amarías, hijo de
Azarías, hijo de Meraiot, 4 hijo de Zerahías, hijo de
Uzzi, hijo de Buqqi, 5 hijo de Abishua, hijo de Pinehas,
hijo de Eleazar, hijo de Aharón sumo sacerdote.
6 Este tal Esdras subió de Babilonia; y era él es-

---

no menos de ciento treinta años, claro está que Esdras no puede ser hijo inmediato de Seraías. Que éste, por otra parte, sea realmente el sumo pontífice mencionado se ve claramente por 1 Par. 5, 39 s.; Vulg. 6, 13 s. Otra laguna se advierte en el v. 3, entre Azarías y Meraiot, donde se omiten seis miembros, desde Amarías hasta Jonatán, miembros que se leen en 1 Par. 5, 33-35; Vulg. 6, 7-9.

La primera laguna obedece a un propósito consciente del autor. Seraías fué padre de Josedec (Yehoṣadaq), que fué llevado al destierro (1 Par. 5, 40 s.); y sus hijos que le sucedieron en el sumo sacerdocio, se hallan enumerados en Neh. 12, 10 s., de donde cabe concluir que Esdras descendía de Seraías por uno de sus hijos menores. Ahora bien: como el autor quería mostrar que Esdras procedía de la línea de los sumos sacerdotes, y entre sus progenitores el primer sumo sacerdote era Seraías, a éste nombró, saltando a los demás intermedios, que no le interesaban.

La otra laguna, por el contrario, es probablemente fortuita: se debería a la confusión de *Azarías* (1 Par. 5,36) con *Amarías* (1 Par. 5, 33), saltando los nombres intermedios hasta Meraiot exclusive. Ejemplos parecidos de confusión de nombres, o en general de vocablos, son bien conocidos. Ni tampoco faltan casos en que la omisión fué voluntaria; recuérdese la genealogía de Jesucristo en Mat. 1, 1-17.

6. סופר מהיר es título honorífico, como se ve por el v. **11** donde también el monarca se lo da, pero que corresponde perfectamente a la realidad. La segunda voz significa *pronto*, de donde *hábil*, *experto*, y en tal acepción se toma

criba experto en la Ley de Moisés, que dió Yahvé Dios de Israel; y otorgóle el rey, como que la mano de Yah-

---

en los únicos tres pasajes donde se lee, Is. 16, 5; Prov. 22, 29; Ps. 45, 2; y en este último se hallan las dos voces juntas, exactamente como en el nuestro. El primer vocablo *sofer* fué tomando con el andar del tiempo varios matices en su significación. La fundamental es la del verbo *safar*, contar, escribir, anunciar etc. Antes de la monarquía se lee únicamente en Jud. 5, 14, donde indica un dignatario y probablemente dentro del ejército, si bien es de advertir que no pocos autores modifican el texto. En 4 Reg. 25, 19 recibe en efecto dicho título un príncipe del ejército, mientras que en 2 Sam. 8, 17 se da al secretario del rey o del Estado. En 4 Reg. 18, 18. 37, entre los dignatarios de la corte enviados como embajadores al Rabsaces se cuenta el *sofer*; y en 4 Reg. 12, 11 el *sofer del rey* está encargado de las obras del templo. En Jer. 36, 26.32 se dice de Baruc, y no indica probablemente sino al perito en el arte de escribir, y que realmente escribe; lo cual parece podemos concluir del v. 18, donde Jeremías pronuncia las profecías, y Baruc las va escribiendo; como también de la antítesis entre los títulos que en el v. 26 se dan a Jeremías y a Baruc respectivamente. Idéntica significación tiene en otros pasajes donde se habla del *cuchillo del sofer* (Jer. 36, 23), o del *punzón del sofer* (Ps. 45, 2), o del *tintero del sofer*, que llevaba en la cintura (Ez. 9, 2.3). Esta misma significación y al mismo tiempo otra más alta se refleja en Jer. 8, 8, donde se habla de *explicaciones falsas de la Ley escritas por los soferim*. Aquí se nos ofrece ya el *sofer* como *intérprete de la Ley*, que es precisamente la fuerza que tiene el vocablo en nuestro pasaje, y que se describe más por menudo en el v. 10. La *mano de Dios* se extiende para *proteger*, como aquí (cf. 8, 18; Neh. 2, 8.18, etcétera), o para *castigar*, como en Deut. 2, 15; Ruth. 1, 13.

vé su Dios velaba sobre él, cuanto le pidió. 7 Y subieron un cierto número de los hijos de Israel, de los sacerdotes, de los levitas, de los cantores, de los porteros y de los natineos a Jerusalén el año séptimo del rey Artajerjes. 8 Y llegó a Jerusalén el quinto mes, en el año séptimo del rey. 9 Y fué así que para el primer

---

Viaje 7, 7-10

7. La expresión *hijos de Israel* no abarca aquí todas las diferentes clases, sino que se limita a los laicos. Sobre los varios órdenes que se nombran, cf. 2, 36 ss. Como Artajerjes (nosotros sostenemos que fué Artaj. *primero* ; véase la discusión en su propio lugar) comenzó a reinar en 465, síguese que el séptimo año era 458.

8. El quinto mes era Ab (= Julio-Agosto) ; dentro del mismo año séptimo de Artajerjes.

9. En vez del participio léase con LXX el perfecto יָסַד ; «él, es decir, Esdras, *ordenó, fijó la subida*». El primer día del primer mes (Nisan = Marzo-Abril) se entiende del comienzo de los preparativos ; la marcha propiamente dicha no empezó sino el día 12 del mismo mes (8, 31). Llegaron a Jerusalén el quinto mes, y precisamente el día primero ; emplearon por consiguiente cuatro meses exactos ; y si se descuentan doce días, es decir, si tomamos como punto de partida el río Ahava (8, 31), el viaje duró 108 días. La distancia entre Babilonia y Jerusalén a vuelo de pájaro es de unos 800 km. ; pero es claro que la caravana no vino directamente, sino probablemente por Karkemiš, teniendo que dar una gran vuelta, con lo cual se alargaría la distancia hasta quizá unos 1.400 kms. Vienen a resultar unos 12 o 13 kms. por día, lo cual no es, ciertamente, poco, si tenemos en cuenta que iban mujeres y niños, y sin duda gran cantidad de bagajes.

día del mes primero 'fijó' él la subida de Babilonia, y el día primero del quinto mes llegó a Jerusalén, como que la mano de su Dios velaba favorablemente sobre él, 10 pues Esdras tenía puesto su corazón en estudiar la Ley de Yahvé y practicarla, y en enseñar en Israel derecho y justicia.

11 Esta es la copia del rescripto que dió el rey Arta-

---

10. La causa del favor de Dios era la piedad de Esdras, es decir, el perfecto cumplimiento de su oficio sagrado de *sofer*, que consiste en estudiar la Ley (cf. Ps. 119, 45. 155; 1 Par. 28, 8; 2 Par. 14, 4), no sólo para conocerla, sino también para practicarla, y luego enseñarla al pueblo (cf. 2 Par. 17, 9). Todo esto hacía Esdras, y era por consiguiente un escriba perfecto.

Rescripto de Artajerjes 7, 11-26

Introducción del autor v. 11; Salutación v. 12; Permiso de ir a Jerusalén y objeto del viaje v. 13-14; Facultad de llevar consigo los demás dones del rey y de sus consejeros, y de todos los demás, con lo cual se procure las víctimas para los sacrificios, y todo lo demás que necesite para la casa de Dios lo adquiera a cuenta del fisco regio v. 15-20. Y dirigiéndose a los tesoreros de la gran provincia les ordena que den a Esdras todo cuanto les pida, a fin de que el culto del templo se practique ordenadamente y como se debe; y les hace saber además que todos los ministros del templo están exentos de pagar los impuestos v. 21-24. Finalmente, dirigiéndose de nuevo a Esdras, le concede amplias facultades, y amenaza con severas penas a quien no obedezca v. 25-26.

11. Júntanse aquí los dos títulos, de *sacerdote* y de *escriba*, como también en los vv. 12 y 21; Neh. 8, 9; 12, 26.

jerjes al sacerdote Esdras, el escriba; experto en los
preceptos de Yahvé y ordenanzas a Israel: 12 Artajer-
jes, rey de reyes, a Esdras sacerdote, escriba consuma-
do en la Ley del Dios del cielo, etc. 13 Por mí ha sido
decretado que quienquiera del pueblo de Israel, de los
sacerdotes y de los levitas que se hallan en mi reino,

El autor concreta más el segundo diciendo que era *escriba de los preceptos...*, es decir, que conocía e interpretaba la Ley; cf. v. 12.

12. *Rey de reyes*, como en Ez. 26, 7 se dice de Nabucodonosor, título que no era mera hipérbole, pues dominaban en realidad sobre muchos reyes que les eran tributarios. Kittel (l. c. p. 577. 581) piensa que el título de *escriba* tiene en boca del monarca un alcance muy particular. Es muy probable, dice, que en la cancillería del imperio habría una sección que se ocuparía de los negocios de los judíos, y especialmente de la parte religiosa, como que la religión era lo que constituía como la esencia misma de la vida del pueblo; y es natural que de dicha sección formasen parte por lo menos algunos judíos, y que al frente de la misma estuviese un hombre que conociera perfectamente la Ley, puesto que en conformidad con ésta habían de resolverse las cuestiones que se ofrecieran: este hombre debió de ser Esdras; y por ahí se ve toda la fuerza del título que le da Artajerjes; *escriba de la Ley del Dios del cielo*. Estas observaciones, de suyo muy puestas en razón, parece confirmarlas el que en realidad existía en la cancillería una especie de comité que se ocupaba de cuanto se relacionaba con los derechos de los templos de Egipto (Kittel, p. 581 nota).

13. El permiso de repatriarse es general, sin ninguna excepción; nadie es forzado a partir, pero a los que quieran hacerlo se les concede amplia libertad.

deseare ir a Jerusalén, contigo vaya; 14 ya que tú de parte del rey y de sus siete consejeros eres enviado a pasar visita en Judá y en Jerusalén ateniéndote a la Ley de Dios que está en tu mano; 15 y para llevar la plata y oro que el rey y sus consejeros ofrecen al Dios de Israel que tiene su sede en Jerusalén; 16 y toda la plata y oro que pudieres hallar en toda la provincia de Babilonia, junto con las ofrendas del pueblo y de los sacerdo-

---

14. Sobre los *siete consejeros,* que se mencionan también en los vv. 15. 28, cf. Esth. 1, 14: eran los que formaban el Consejo real, los consejeros natos del monarca. El objeto de la misión era inspecionar la Judea y en particular Jerusalén; ver el estado en que se hallaban desde el punto de vista de la Ley, cuyas disposiciones, como es sabido, regulaban por de pronto la vida religiosa, pero alcanzaban también a la civil. Naturalmente el resultado de dicha inspección había de ser cortar abusos, introducir reformas. La expresión *que está en tu mano* es interpretada de varias maneras. No quiere decir que Esdras tenga en su posesión y lleve consigo un ejemplar determinado de la Ley, el *único que reviste carácter oficial* (Siegfried); ni que *contuviera algo nuevo* (Bertholet); ni que de todas maneras fuese *uno de los volúmenes* que sin duda corrían de la Ley (Batten): sino que se trata de la *Ley en general,* de la que posee Esdras un conocimiento perfecto, como justamente lo entienden Ryle y Kittel (p. 582). La justificación de esta exégesis la encontramos en el v. 25 donde también de la sabiduría y prudencia de Esdras dice el monarca *que está en tu mano*; y es bien cierto que no se trata aquí de algún objeto que tenga Esdras en su mano, sino de una cualidad que posee.

15-20. El monarca se muestra generoso en extremo. Nótese en el v. 16 la *provincia de Babilonia,* que aparece con

tes, que ofrecen para la casa de Dios en Jerusalén. 17
Por lo tanto, ten cuidado de procurarte con este dine-
ro becerros, carneros, corderos y sus correspondientes
oblaciones y libaciones; y los ofrecerás sobre el altar
de la casa de Dios en Jerusalén. 18 Y lo que a ti y a
tus hermanos pareciere bien hacer con el sobrante de
la plata y oro, hacedlo en conformidad con la voluntad
de vuestro Dios. 19 Y los utensilios que te dieren para
el servicio de la casa de tu Dios, depónlos ante el Dios
de Jerusalén. 20 Y lo demás necesario para la casa de
Dios que tuvieres tú que procurarte, te lo procurarás
de la tesorería real. 21 Y ordeno yo, Artajerjes, rey, a
todos los tesoreros de Abar-nahara que todo cuanto les
pidiere el sacerdote Esdras, escriba de la Ley del Dios
del cielo, puntualmente se otorgue; 22 hasta cien talentos
de plata, cien coros de trigo, cien batos de vino, cien

---

frecuencia en Daniel, v. gr. 2, 48. 49; 3, 1. En Esd. 6, 2 la *provincia de Media*; en 6, 8 la *provincia de Judea*. Adviértase en el v. 18 cómo deja a Esdras y a sus hermanos grande libertad en el empleo del dinero, pero observando que ha de hacerse todo conforme a la voluntad de Dios.

21. Léese aquí un encabezamiento parecido al del v. 13. porque lo que sigue hasta el v. 24 inclusive contiene una orden especial dirigida a los oficiales del tesoro, a quienes manda que den a Esdras todo cuanto les pida, aunque luego en el v. siguiente pone sus limitaciones.

22. Un talento de plata = 3.000 siclos = unas 9.400 pesetas; por consiguiente, se le podía dar a Esdras hasta casi un millón de pesetas. 100 coros de trigo = unos 36.400 litros. 100 batos de vino = unos 3.600 litros. Se añadían otros tantos batos de aceite; y cuanto a la sal, sin medida.

batos de aceite, y sal sin tasa. 23 Que todo cuanto está ordenado por el Dios del cielo se haga con toda solicitud para la casa del Dios del cielo, para que no se excite su ira contra el reino, el rey y sus hijos. 24 Os hacemos también saber que a ninguno de los sacerdotes, ni levitas, cantores, porteros, natineos y ministros de esa casa de Dios hay facultad para imponer tributo, impuesto ni peaje. 25 Y tú, Esdras, conforme a la sabiduría de Dios que tú posees, nombra escribas y jueces que administren justicia a todo el pueblo de Abar-nahara, esto es, a todos los que conocen la Ley de tu Dios;

---

23. Y quiere que todo esto se cumpla puntualmente, no sea que se inflame la ira de Dios contra el reino.

24. Según Josefo, *Ant.* XII. 3, 3, también Antioco el Grande declaró exentos de impuesto al Senado, a los sacerdotes y escribas del templo. Nótese que para dar en cierto modo mayor énfasis a su orden se dirige aquí el monarca a los oficiales directamente en segunda persona.

25. Se confieren a Esdras poderes verdaderamente extraordinarios. La voz *sabiduría de tu Dios* no ha de interpretarse, a nuestro juicio, del *libro material* de la Ley, sino más bien del *contenido* del libro; cf. lo dicho en el v. 14. Las dos voces שׁפטין y דינין de suyo significan lo mismo, *jueces*: pero como es probable que el autor no cayó en una mera tautología, podemos interpretar la primera en el sentido de *escribas*, cuyo oficio era interpretar, explicar la Ley, y la segunda en el de *jueces*, que debían dar sentencia y dirimir los litigios. De ahí cabe concluir que la jurisdicción de Esdras no se limitaba a la esfera estrictamente religiosa, sino que se extendía aun a los asuntos civiles, que habían de ser juzgados en conformidad con la Ley. Dicha jurisdicción en términos del rescripto alcanza a todo el pueblo de Abar-

y a quien no la conociere enséñasela. 26 Y a quienquiera no cumpla la ley de tu Dios y la ley del rey, que sin vacilaciones se dicte contra él justa sentencia, condenándole bien a muerte, bien al destierro, bien a una multa, bien a la cárcel.

27 Bendito sea Yahvé Dios de nuestros padres, que así dispuso el corazón del rey para glorificar la casa de Yahvé en Jerusalén; 28 y me hizo hallar gracia ante

---

Nahara; pero luego se precisa más en particular de qué pueblo se trata: son los que conocen (con conocimiento práctico; por consiguiente, y practican) la Ley del Dios de Esdras; es decir, los que viven conforme a dicha Ley; por tanto los israelitas dispersos en toda la gran provincia. Y se añade: *Y a quien no la conozca se la daréis a conocer.* Esto se refiere a aquellos judíos que, viviendo en medio de pueblos paganos y en continuo contacto con ellos, habían ido perdiendo poco a poco su propia manera de ser, hasta tener olvidada la Ley y abandonadas sus prácticas. También éstos caían bajo la jurisdicción de Esdras; pero éste no debía dejarles abandonados en su ignorancia, sino que había de ejercitar con ellos un verdadero apostolado. La frase, pues, no ha de entenderse de los gentiles que no conocen la Ley judía, y del proselitismo que se permite a Esdras practicar con los mismos, sino de los que por sangre pertenecen al pueblo hebreo. De los prosélitos no habla el decreto, ni tampoco se dice si tenía Esdras facultad de hacerlos. Sin duda no le estaba prohibido, pero positivamente no se le autoriza para ello: se prescinde. Que los prosélitos, caso de haberlos, pudieran ponerse bajo la jurisdicción esdrina es probable; pero aquí no se especifica.

26. Sobre la Ley de Dios ponía el rey todo el peso de su autoridad, y por esto venía a ser también ley del monar-

el rey y sus consejeros y todos los altos príncipes del rey. Yo pues tomé ánimo, ya que la mano de Dios velaba sobre mí, y junté de Israel a un cierto número de los principales para que subieran conmigo.

---

ca, y en consecuencia sus infractores se hacían reos de las penas señaladas para los que violaban las leyes civiles. Las que aquí se enumeran son: *muerte, destierro* (algunos interpretan *excomunión*: el verbo שׁרשׁ cf. Ps. 52, 7, es susceptible de ambos sentidos, que son más bien matices), *confiscación de bienes* o *multa, prisión.*

Acción de gracias de Esdras 7, 27-28

Ante tanto favor, que reconoce venirle de lo alto, Esdras exhala sus fervorosos sentimientos de profunda gratitud. Fortalecido así y protegido por la mano de Yahvé (cf. lo dicho en v. 6), se decide a poner manos a la grande obra, y reúne a los personajes más en vista que iban a emprender con él la vuelta a la patria. Nótese que con el v. 27 encontramos de nuevo la lengua hebrea.

Excursus.

Autenticidad del decreto.—De éste dice Batten (*Ezra-Neh.*, p. 307) que «de todos los documentos oficiales en estos nuestros libros es el que inspira mayor desconfianza»; y Hölscher (p. 517) niega resueltamente que el decreto sea auténtico, y añade que ciertos elementos del mismo claramente delatan un falsario judío. Las razones aducidas son: el matiz acentuadamente judío que aparece en la terminología y en el conocimiento de la Ley; el tono cordial que en todo el rescripto se hace sentir; la inverosimilitud de que tan enormes cantidades se concedieran a un pobre sacerdote judío; la grande estima que se muestra de la Ley: final-

mente, y sobre todo, lo que «sobrepuja toda probabilidad» y que «debe darse absolutamnte por descontado» son los extraordinarios poderes que «en realidad hacían de ese sacerdote judío la suprema autoridad en toda la provincia de Siria».

Hemos de confesar que algo y aun mucho de extraordinario tiene el rescripto de Artajerjes; pero esto, claro está, no es por sí solo motivo suficiente para condenarlo por obra de un falsario: puede muy bien ser que circunstancias de tiempo y lugar den plena justificación de las liberalidades del monarca.

Por lo que toca al matiz judío, inútil insistir después de lo que dijimos a propósito de la carta de Darío (cf. p. 135). Oficiales de la cancillería amigos de los judíos, y aun quizá judíos ellos mismos, podían perfectamente imprimir al documento el matiz que en él se nota. Y por ahí se explica asimismo el conocimiento y estima de la Ley, y aun el tono cordial que a los autores mencionados tanto escandaliza. Y tal tono parecerá todavía menos extraño si, como insinuamos arriba, Esdras era el jefe de una sección especial de la cancillería que entendía en las cosas del pueblo judío. Cuanto a las cuantiosas sumas de dinero y en especie, bien que de suyo grandes, no pueden causar maravilla a quien tenga en cuenta la dilatada extensión del imperio y sus inmensas riquezas. Finalmente, por lo que se refiere a las facultades conferidas a Esdras, es evidentemente exagerado lo que dice Batten, que le constituían la suprema autoridad en toda la provincia de Siria («the supreme authority in the whole Syrian province», p. 307). En efecto, la jurisdicción de Esdras se limitaba, como ya dijimos, a solos los judíos: sobre los demás no ejercía absolutamente ningún poder. Las facultades que le fueron conferidas sobre los miembros de su pueblo, bien que cosa extraordinaria, no cabe calificarla de pura invención, ni siquiera de improbable. Como los repatriados

al tiempo de Ciro llevaban el encargo de restaurar el templo, así la misión de Esdras iba encaminada a la reorganización de la Comunidad judía en toda la provincia de Abar-nahara: esto se desprende de 7, 14. Y por cierto que bien dejaría sentirse la necesidad de una tal reforma. El primer grupo de 538, una vez llegado a Jerusalén tuvo que luchar con mil dificultades, externas e internas; hostilidad de los samaritanos, indigencia, y de ahí descorazonamiento, indolencia. Hubo un momento de fervor, encendido por las insistentes exhortaciones de Ageo y Zacarías, gracias al cual se llevó al cabo la reconstrucción del templo. Desde esta fecha nada sabemos de lo que pasó a la Comunidad judía; pero si hemos de juzgar por el estado en que la encontró Esdras y más tarde Nehemías, podemos con fundamento sospechar que se habían introducido numerosos abusos, así en el campo social como en el religioso: personajes de los más influyentes, y entre ellos aun sacerdotes, acabaron por trabar amistad con los medio gentiles samaritanos; fueron frecuentes los matrimonios mixtos, y naturalmente se fué abandonando poco a poco la observancia de la Ley; andaba desequilibrado el orden social, teniendo abandonados los ricos a los pobres, y sufriendo los débiles vejaciones de parte de los poderosos. Y esto que pasaba en Jerusalén y Judea sin duda acontecía también, y más aún, en las regiones apartadas, donde los judíos se hallaban como perdidos en medio de la población pagana. Al Gobierno persiano le traía cuenta reforzar la Comunidad judía, pues, como decíamos al hablar del decreto de Darío (p. 132), bien que fuera ésta muy reducida, era tal su posición geográfica, en los confines del imperio junto a Egipto, que el tenerla en su favor podía ser de ayuda no despreciable para Artajerjes, tanto más cuanto que por aquellos años, y precisamente en 460, se había sublevado en Egipto Inaros, sublevación de tal arranque que la lucha se prolongó hasta el 454; por donde se verá si real-

VIII. 1 Estos son los jefes de familia, con su correspondiente genealogía, que subieron conmigo, en el reinado del rey Artajerjes, a Jerusalén: 2 De los hijos de Pinehas, Gersom; de los hijos de Itamar, Daniel; de los hijos de David, Hattus, 3 de los hijos de Secanías; de los hijos de Faros, Zacarías, y con él inscritos como varones ciento cincuenta; 4 de los hijos de

---

mente sentía la necesidad de mantener fieles a todos sus súbditos el rey de Persia en 458, fecha en que se coloca la vuelta de Esdras a Jerusalén. Y si la reforma había de hacerse, tenía que ser tomando por base la observancia de la Ley; y para que la acción de Esdras fuese verdaderamente eficaz se le había de revestir de una cierta autoridad y se le habían de conferir poderes para urgir la reforma y castigar a los recalcitrantes. Leído el rescripto de Artajerjes a la luz de estas consideraciones nada ofrece que no sea muy creíble, y por tanto ningún motivo existe para dudar de su autenticidad.

Lista de los repatriados 8, 1-14 (Véase Esd. 2; Neh. 7.)

1. Sobre *jefes de familia* cf. 1, 5.—**2**. Antes de enumerar las familias de los repatriados señala en particular tres, que representan: las dos primeras, dos ramas de la familia sacerdotal de Aarón (cf. Ex. 6, 25); la tercera, la casa de David (cf. 1 Par. 3, 22).—**3**. Después de *Secanías* parece echarse de menos un nombre. En efecto, 3 Esd. A 8, 29 lleva Αττους ο Σεχενιου; por otra parte, en 1 Par. 3, 22 Hattus aparece pariente de Secanías; es pues probable que, juntando el principio del v. 3 con el v. 2, deba leerse: «Hattus, *de los hijos* de Secanías.» Sigue la enumeración de 12 familias, que probablemente quieren representar las doce tribus de Israel.

4. Sobre *Paḥat Moab*, o el *Peḥa de Moab*, cf. 2, 6.—

Paḥat Moab, Elioenai, hijo de Zerahías, y con él
doscientos varones; 5 de los hijos de [Zatoes], Se-
canías, hijo de Yahaziel, y con él trescientos va-
rones; 6 y de los hijos de Adín, Abed, hijo de
Jonatán, y con él cincuenta varones; 7 y de los hi-
jos de Elam, Isaías, hijo de Atalías, y con él cincuenta
varones; 8 y de los hijos de Sefatías, Zebadías, hijo de
Micael, y con él ochocientos varones; 9 de los hijos
de Joab, Obadías, hijo de Yehiel, y con él doscientos
dieciocho varones; **10** y de los hijos de [Banis], Selo-
mit, hijo de Josefías, y con él ciento sesenta varones;
11 y de los hijos de Bebai, Zacarías, hijo de Bebai, y
con él veinte y ocho varones; **12** y de los hijos de Az-
gad, Yohanán, hijo de Haqqatán, y con él ciento diez
varones; **13** y de los hijos de Adoniqam, que fueron
posteriores, y estos son sus nombres: Elifelet, Yehiel y
Semaías, y con ellos sesenta varones; **14** y de los hijos
de Bigvai, Utai y Zaccur, y con ellos setenta varones.

---

5. Al principio parece faltar un nombre; con LXX A *απο υιων Ζαθοης Σεχενιας* léase: «de los hijos de *Ζαθοη* (Zatto? cf. 2, 8)...»; cf. 3 Esd. 8, 32.—**10**. Conforme a LXX A *Βαανις* (3 Esd. 8, 36 *Βανιας*; Esd. 2, 10 בָּנִי) debe leerse: «de los hijos de *Banis* o *Banías*.»

13. Este v. ofrece varias anomalías: por de pronto se dan tres nombres, mientras que en los vv. anteriores se señala solamente uno; el adjetivo *posteriores* resulta en extremo oscuro; ¿quiere decir el autor que fueron los últimos en incorporarse a la caravana, o más bien otros miembros de la misma familia de Adoniqam, que había formado ya parte de la expedición de Zorobabel (2, 13)? No es posible dar respuesta satisfactoria.—**14**. Aquí pónense dos nombres,

15 Los reuní junto al río que desemboca en Ahava,
y acampamos allí tres días. Y habiendo parado mi aten-
ción en el pueblo y en los sacerdotes, ninguno encontré
allí de los hijos de Leví, 16 Mandé pues por Eliezer,

---

lo cual constituye también una excepción a la fórmula común en los vv. precedentes.

Preparativos para el viaje 8, 15-30.

15-20. *Esdras despacha mensajeros en busca de levitas.*— **15**. *Ahava* parece ser aquí nombre de región, que lo daría a su homónimo el río Ahava, mencionado en los vv. 21 y 31; probablemente uno de los afluentes (tal vez mero canal artificial) del Eufrates, no lejos de Babilonia. No distaría mucho por consiguiente de esta ciudad la región de Ahava sobre cuya precisa identificación es inútil perderse en conjeturas, ninguna de las cuales cabe apoyarla en base suficientemente sólida. Como permanecieron acampados tres días, y partieron el día 12 de Ahava (v. 31), habían llegado aquí el dia 8 ó 9. Los preparativos habían comenzado ya el día primero (cf. 7, 9). La ausencia de levitas no deja de extrañar: no es fácil dar razón de la misma. Siegfried sospecha que la perspectiva del servicio del templo en oficios secundarios tenía para ellos poco atractivo; y tal vez habían encontrado en el destierro una manera de vivir más productiva. Cf. Nikel, p. 171.

16. Para buscar levitas despachó Esdras una embajada de once personas: nueve eran *jefes*, es decir, padres de familia (cf. 1, 5), los otros dos se llaman מבינים; como esta voz se aplica en Neh. 8, 7-9 a los levitas que enseñaban la Ley al pueblo, podemos concluir que se trata aquí de escribas o quizá sacerdotes instruídos en la Ley, y que la explicaban a los demás.

Ariel, Semaías, Elnatán, Yarib, Elnatán, Natán, Zacarías y Mesullam, jefes; y por Yoyarib y Elnatán, doctores; 17 y les di una comisión para Iddo, jefe en el lugar de Casifía, y les declaré muy en particular lo que habían de decir a Iddo y a sus hermanos los natineos en el lugar de Casifía, con el objeto de que nos trajesen ministros para la casa de nuestro Dios. 18 Y en efecto, nos trajeron —como que la mano de Dios velaba favorablemente sobre nosotros— un hombre de prudencia, de los hijos de Moholi, hijo de Leví, hijo de Israel, a saber, 'Serebías', con sus hijos y hermanos, en número de dieciocho; 19 y Hasabías, y con él Isaías de los hijos de Merari, con sus hermanos y sus hijos, en número de veinte; 20 y de los natineos, que David y

---

17. Casifía, cuya situación se ignora, debía de ser una colonia judía, donde vivían numerosos levitas y otros ministros inferiores del templo. Iddo sería el jefe no precisamente de los levitas, sino más bien de la ciudad o del distrito; y no es improbable que ocupase dicho puesto por disposición de las autoridades persas. Sorprende que se llame a los natineos *sus hermanos* ואחיו. Es posible que, siendo uno de ellos, por sus bellas dotes personales hubiera merecido el cargo que se le había confiado. Debía de tener influencia, pues a él se dirige Esdras. La voz מקום no ha de interpretarse en el sentido de *santuario*; sencillamente indica que se trata de un nombre geográfico.

18. La embajada obtuvo su efecto: buen número de levitas y natineos se decidieron a partir con Esdras. «Hombre de *discreción, prudencia, sabiduría*»: cf. 1 Par. 22, 12; Prov. 3 ,4; 12, 8. Este hombre es *Serebías* (omítase el wau). El feliz éxito lo atribuye Esdras a que Dios extiende su mano para protegerle; cf. 7, 6; pero aquí añade *buena*. —**20**. La frase *fueron distinguidos por sus nombres*, que se

los príncipes habían puesto al servicio de los levitas, doscientos veinte natineos. Todos fueron notados por sus propios nombres.

21 Intimé allí un ayuno junto al río Ahava, para humillarnos en el acatamiento de nuestro Dios; para pedirle un próspero viaje para nosotros, para nuestros pequeñuelos y para todos nuestros haberes; 22 tanto más cuanto que me daba vergüenza pedir al rey una escolta y hombres de a caballo para protegernos contra enemigos durante el viaje, pues nosotros habíamos dicho al rey: La mano de nuestro Dios vela en favor de todos los que le buscan, mientras que su cólera y su poder

---

lee en varios otros pasajes, verbigracia, 1 Par. 12, 31; 16, 41 parece significar que todos los nombres fueron notados distintamente en una lista.

21-30. *Como preparación inmediata para el viaje Esdras proclama un día de ayuno, y confía a los sacerdotes y levitas los vasos sagrados que han de llevar consigo a Jerusalén.*—**21**. El ayuno aquí, más que penitencia por pecados cometidos es muestra y como protesta de humilde sumisión a Dios; y su objeto era implorar y obtener la protección divina durante el viaje.—**22**. Y esta protección era tanto más necesaria cuanto que había rehusado la escolta que el rey le había ofrecido para protegerle y defenderle de los enemigos con que pudiera tropezar en el camino; y esto lo había hecho a fin de que creciera siempre más la estima que ya tenía el monarca del poder y grandeza del Dios de los judíos. A este propósito dice hermosamente Calmet: «Veritus est Esdras, ne quid minus dignum de potestate Dei rex animo conciperet, si nulla evidenti necessitate coactus, cautiones adversus hostes suos sibi procuraret, quasi scilicet impar esset Deus populi sui patrocinio et tutelae.»

pesan sobre cuantos le abandonan. 23 Ayunamos pues,
y nos dirigimos suplicantes a tal propósito a nuestro
Dios; y se nos mostró propicio.

24 Puse luego aparte a doce sacerdotes: Serebías,
Hasabías, y con ellos diez de sus hermanos; 25 y les
consigné contado y pesado la plata y el oro y los vasos;
ofrenda por la casa de Dios, que habían ofrecido el rey, y
sus consejeros, y sus príncipes, y todos los de Israel allí
presentes. 26 Consigné pues en sus manos, pesado y con-
tado, seiscientos cincuenta talentos de plata, vasos de pla-
ta por cien talentos, cien talentos de oro, 27 veinte copas
de oro por valor de mil dáricos, y dos vasos de bronce
pulido, excelente, preciado como el oro; 28 y les dije:
Vosotros estáis consagrados a Yahvé, y consagrados
también los vasos; y la plata y el oro son ofrenda vo-
luntaria a Yahvé, Dios de vuestros padres. 29 Poned
cuidado en custodiarlos hasta tanto que hagáis de ellos
entrega, contados y pesados, ante los jefes de los

---

23. Su confianza no quedó defraudada. Como Esdras escribe después de llegado a Jerusalén, puede asegurar que Dios escuchó sus oraciones concediéndole un feliz viaje.—**26**. 650 talentos de plata = unos 6.100.000 pesetas. Los 100 talentos de oro, como cada talento equivale a unas 150.000 pesetas, vienen a ser unos 15 millones de pesetas. Suma grande, por cierto, que Batten declara imposible, atribuyéndola a la fantasía del cronista. Meyer, empero (p. 69)—quien la atenúa diciendo que los 100 talentos eran de plata, pero en oro—reconoce que tal cantidad puede muy bien ser real y no imaginaria, si se tienen en cuenta las inmensas riquezas del imperio persa.

28-30. Esdras, al entregar a los sacerdotes y levitas todas estas riquezas, les exhorta a que las custodien con

sacerdotes y los levitas, y los jefes de familia de Israel,
en Jerusalén, en los aposentos de la casa de Yahvé. 30
Hiciéronse pues cargo los sacerdotes y los levitas de la
plata, el oro y los vasos, todo contado y pesado, para
transportarlo a Jerusalén, a la casa de nuestro Dios.

31 Pusímonos en marcha desde el río Ahava el doce
del primer mes para encaminarnos a Jerusalén; y la
mano de nuestro Dios estuvo velando sobre nosotros,
y nos preservó de enemigos y asechanzas en el viaje.
32 Llegamos a Jerusalén, y por tres días nos estuvimos
quedos. 33 Al cuarto día se consignó, pesado y conta-
do, la plata y el oro y los vasos en la casa de nuestro
Dios, en las manos del sacerdote Meremot, hijo de
Urías; y junto con él Eleazar, hijo de Pinehas, y con
ellos Yozabad, hijo de Josué, y Noadías, hijo de Binnui,

---

todo cuidado, recordándoles que los vasos y demás utensilios son cosa sagrada, y que el oro y la plata están destinados a Yahvé, y que ellos mismos son santos, y que, por tanto, a tal santidad debe corresponder su conducta.

Viaje y llegada a Jerusalén 8, 31-36

31. Por fin se emprende la marcha el día 12 del primer mes, Nisan, por consiguiente hacia el 28 de marzo. Recuérdense las fechas de 7, 9; 8, 15. Por el feliz éxito del viaje Esdras expresa de nuevo su agradecimiento a Dios, que los libró de todo enemigo y de toda asechanza, sin que precise empero si tuvieron que resistir algún ataque, o bien si prosiguieron y terminaron la jornada en perfecta paz, sin que nadie les molestara.

32-34. No se da aquí la fecha de la llegada a Jerusalén, pero por 7, 8-9 sabemos que fué el día primero del quinto

levitas: 34 todo en número y en peso; y fué notado en aquella ocasión el peso total por escrito.

35 Los inmigrados del destierro, los hijos de la cautividad, ofrecieron holocaustos al Dios de Israel: doce toros por todo Israel, noventa y seis carneros, setenta y siete corderos, doce machos cabríos en sacrificio de expiación: todo en holocausto a Yahvé. 36 Entonces entregaron los decretos reales a los sátrapas del rey y a los gobernadores de Abar-nahara; y éstos prestaron su apoyo al pueblo y a la casa de Dios.

---

mes, Ab (= Julio-Agosto), por tanto hacia el 15 de Julio (véase lo dicho en 7, 9). Es natural que después de tan largo y sin duda penoso viaje tomaran algún descanso. Repuestas un tanto las fuerzas se procedió al inventario de cuanto se traía, notando puntualmente la cantidad de moneda y el peso de los vasos sagrados.

35-36. En acción de gracias por la protección divina ofrecieron los recién venidos holocaustos a Yahvé. Sobre los *inmigrados del destierro y los hijos de la cautividad,* véase lo dicho en 2, 1. La voz persiana que se traduce comúnmente por *sátrapas* no se lee en otro pasaje de Esd., pero sí en Esth. 3, 12 donde se junta asimismo con *paḥot*; 8, 9 etc., y en varios lugares de Dan., verbigracia, 3, 2. 3. 27. Los gobernadores eran inferiores a los sátrapas. Estos, visto el rescripto de Artajerjes (7, 21-24), se mostraron en todo favorables a Esdras.

EXCURSUS.

Los documentos arameos.—La sección aramea de Esd. 4, 8-6, 1-18; 7, 11-26 constituye una nota característica, que naturalmente llamó no poco la atención de los autores. Consta de dos elementos, primario y secundario. El primero lo forman documentos oficiales y semioficiales; es decir. car-

tas dirigidas al rey, o escritas por el monarca; el segundo, breves observaciones del autor.

Documentos:

Carta de Rehum y sus compañeros 4, 11 b-16.
Respuesta del rey 4, 17 b-22.
Carta de Tattenai y sus compañeros 5, 7 b-17.
Respuesta del rey 6, 2 d-12.
Decreto de Artajerjes en favor de Esdras 7, 12-26.

Observaciones del autor:

4, 8-11 a; 4, 17 a; 4, 23-24; 5, 1-7 a; 6, 1-2; 6, 13-15; 6, 16-18.

A propósito de estos documentos dos problemas se plantean; el uno *literario, histórico* el otro: 1) ¿Cómo explicar la presencia de estos escritos arameos en Esd.? 2) ¿Son estos documentos auténticos?

El problema literario fácilmente se resuelve con sólo tener presente el fondo histórico, que forma en cierto modo el marco de los referidos documentos.

Hacia el siglo IX el Asia occidental, las regiones al Oeste y al Este del Eufrates están ocupadas por una multitud de reinos arameos; el más conocido para nosotros es el de Damasco por sus continuas luchas con Israel. En todos estos países se hablaba naturalmente la lengua aramea, de la cual llegaron hasta nosotros claros monumentos en numerosas inscripciones, por ejemplo, las de Hadad (primera mitad del siglo 8), de Panamu a mediados del mismo siglo, de Bar Rekub (la misma época), las tres halladas en Zendjirli; las dos de Nerab (siglo VII), encontradas en el sitio de este nombre (cf. G. A. Cooke, *North-Semitic Inscriptions*, Oxford 1903, núm. 61-65; Kittel, l. c. p. 522, Baumgartner, ZATW 1927, 84-87). Y dicha lengua era conocida aun fuera de los límites de la población aramea: por 4 Reg. 18, 26 vemos que la hablaban así los jefes del ejército

asirio como los grandes oficiales del rey Ezequías; y de esta última circunstancia es dado concluir que no pocos de la clase alta entre los judíos poseerían con mayor o menor perfección el arameo. Y más tarde penetraría sin duda aun en el pueblo mismo con la inmigración de los extranjeros, que de los países de lengua aramea trasladaron los monarcas asirios a la región de Samaria. Y es muy de notar que también los judíos que componían la colonia de Elefantina, en el Egipto Superior, conocían y probablemente hablaban la lengua aramea, com se ve por los documentos allí encontrados (cf. Sayce and Cowley, *Aramaic Papyri Discovered at Assuan*, London 1906). Cuanto a los que salieron para el destierro, es indudable que se familiarizarían allí con el arameo, puesto que esta lengua era conocida ya de siglos en aquella región, como claramente lo demuestran los contratos bilingües allí encontrados, escritos en cuneiforme y en arameo (cf. Messina, *L'antico Arameo*, en *Miscellanea Biblica*, volumen 2 (1934) 101; véase también p. 93), idioma este último que había venido a ser en cierto modo la lengua comercial en aquellas regiones. Siendo esto así, no es temerario suponer que el Gobierno persiano, en sus relaciones con sus súbditos del Asia occidental, y más en concreto, con los judíos, se servía del arameo, que de todos era conocido. Pero es más; de ello tenemos una prueba positiva, bien que indirecta: Darío expidió a los judíos de Elefantina un decreto a propósito de los ácimos; y este decreto lo recibieron escrito en lengua aramea. Si así fué ya redactado el original, o si más bien se trataba de una traducción, es indiferente; lo cierto es que la disposición del monarca les fué comunicada en arameo. Y a su vez los judíos de la misma colonia de Elefantina, cuando escriben al gobernador Bagoas, lo hacen también en lengua aramea (cf. Kittel, l. c. páginas 526 s.).

Reconstituído así el fondo histórico se ofrece espontánea la respuesta a la primera cuestión que arriba propusimos: La presencia de la sección aramaica en Esdras, lejos de causar extrañeza aparece en perfecta armonía con el ambiente histórico de la época; el hecho, por consiguiente, de estar escritos en arameo los documentos que en la misma se contienen no es motivo alguno para dudar de su autenticidad. Ni había por qué el autor, al incluirlos en su libro, los tradujese al hebreo, antes se entiende perfectamente que los conservase en su lengua original, puesto que de todos era conocida.

Se dirá por ventura, y no sin algún fundamento, que esto se aplica, sí, a los *documentos*, pero no a las observaciones del autor. ¿Por qué no las escribió éste en hebreo, como lo restante del libro? Nosotros creemos que es esto susceptible de una explicación cuando menos plausible. De lo que arriba llevamos dicho es dado muy bien suponer que el autor conocía perfectamente el arameo, y que podía servirse de esta lengua con la misma facilidad que de la hebrea. Ahora bien, como en aquélla estaban redactados los largos documentos que él copiaba, nada tiene de extraño, antes bien es muy natural que al pasar del uno al otro escribiera, como espontáneamente y casi sin darse cuenta, las breves transiciones en la misma lengua. Un solo reparo cabe oponer a esta explicación, y es 6, 16-22. No se comprende, en efecto, por qué el autor escribe en arameo la dedicación del templo (v. 16-18), y en hebreo la celebración de la Pascua (v. 19-22). Quizá podría decirse que esta segunda perícopa no iba incluída en la primera redacción del libro, y que sólo más tarde fué añadida por el mismo autor. Claro que esta suposición no cabe fundamentarla con ningún argumento positivo, pero no deja de ser plausible.

Otra hipótesis pudiera proponerse relativamente a todo el conjunto de la sección. Esta habría sido un escrito ara-

maico independiente, donde se describían las hostilidades de que habían sido objeto los judíos en la obra de reconstrucción del templo. Antes de 4, 8 falta una parte de dicho escrito, que tal vez por ser demasiado difuso o por otra razón fué sustituído por el propio relato del autor en lengua hebrea. Este añadió asimismo, y también en hebreo, la perícopa 6, 19-22 sobre la celebración de la Pascua. El autor por consiguiente nada habría escrito en arameo. Tal vez esta última explicación parezca más probable.

Cuanto a la *autenticidad* de los documentos, es claro que no cabe, después de lo dicho, aducir como argumento en contra el hecho de estar redactados en arameo; al contrario, más bien pudiera invocarse tal circunstancia en favor de su historicidad. Los argumentos con que ésta con mayor ahinco se combate están tomados del contenido mismo de dichos documentos. Nosotros los examinamos ya al tratar de cada uno de los referidos documentos en particular; y no hay por qué repetir lo que allí expusimos (véase p. 121 s. 131 ss. 155 ss. Una sola observación añadiremos. Paréceles a algunos autores cosa difícil que los judíos pudieran venir en posesión de los referidos documentos; de donde la conclusión que debieron ser ellos mismos quienes los inventaron. En base a la verdad bien frágil se apoya esta conclusión. Por de pronto, aunque ni rastrear pudiésemos por qué camino les vinieron a las manos tales escritos, no fuera esto motivo suficiente para negar, o siquiera dudar, que en realidad los poseyeron. Pudieron darse relaciones sociales que nosotros ignoramos; circunstancias personales y otras de tiempo y lugar a nosotros desconocidas; en tales condiciones resulta muy arriesgado lanzarse a sentenciar que los judíos no tuvieron medios de hacerse con los referidos documentos; y por consiguiente la única actitud razonable es aceptar como verdadera la aserción del autor en tanto no se demuestre lo

contrario. El hecho indiscutible que Nehemías ocupaba un puesto distinguido en el palacio de Artajerjes nos demuestra que los judíos en el destierro mantenían relaciones con la corte ; y es natural que estuvieran en contacto con los funcionarios del Gobierno ; y en tal situación claro está que podían muy bien conocer los decretos reales y comunicarlos a sus compatriotas de Jerusalén. Además, cuando se trataba de un rescripto contrario a los judíos, como el de Esd. 4, 18-22, es natural que éste les fuese mostrado como justificativo de las medidas que contra ellos se tomaban. Cf. Nikel, l. c. p. 135 s.

También se ha invocado contra la autenticidad de los referidos documentos la semejanza de su grafía con el arameo de Daniel (al cual los críticos acatólicos señalan fecha muy tardía) y su desemejanza con el de Elefantina ; de donde se saca la conclusión que fueron escritos no el V y IV siglo, sino mucho después por algún falsario.

Sin bajar a pormenores, para los cuales remitimos al lector a Baumgartner, ZATW 1927, 120 ss. ; Kittel, l. c. páginas 528 ss. ; Torrey, *Ezra Studies*, p. 161 ss., nos limitaremos a proponer algunas consideraciones que, si bien de índole puramente general, son muy a propósito, a nuestro juicio, para visualizar debidamente el problema.

Aun dado caso que la grafía en Esdras fuese parecida a la de los documentos arameos posteriores, no cabría de sólo esto concluir la contemporaneidad de unos y otros. Sabido es, en efecto, que la evolución de la escritura no es siempre en todas partes uniforme, como tampoco lo es la cultura, pues no pocas veces depende de circunstancias locales distintas en distintos países. A más de esto hay que tener presente la posibilidad y aun probabilidad de una modificación consciente de la grafía ; es decir, que un escriba posterior puede haber cambiado la escritura de un documento antiguo, que ya resultaba anticuada, acomodándola a la nueva mane-

ra de escribir. De tal proceder, por cierto perfectamente legítimo, se ofrecen ejemplos en nuestros mismos días. Si, pues, un copista del siglo III o II a. C., transcribiendo la sección aramaica de Esdras, juzgó oportuno adaptar su grafía a la corriente de su tiempo, es evidente que tal cambio dejaba íntegra la antigüedad de los documentos. Por ahí se verá qué calificativo merece la aserción de Torrey cuando con harta desenvoltura escribe (*Ezra Studies*, p. 163 nota): «Suponer que ellos (los referidos documentos) fueron sistemáticamente alterados, de suerte que desaparecieron aquellos indicios por los cuales podían ser reconocidos como genuinos, es atribuir al cronista o a sus predecesores una estupidez (sic) sin ejemplo («unexampled stupidity»), tanto más cuanto que los arcaísmos en ningún modo menoscabarían la inteligibilidad de los documentos.»

Por de pronto, pudiérase retorcer el argumento contra el mismo Torrey: Si los documentos, como justamente observa Kittel, l. c. p. 530, los redactó hacia el siglo tercero un falsario, que pretendía darlos como del siglo quinto o sexto, debió naturalmente usar la grafía corriente en esta última época; si el falsario no lo hizo así dió claras muestras de estupidez. Y respondiendo ahora directamente a la aserción de Torrey, diremos que éste supone que el copista que habría modificado la grafía estuvo pensando que en los tiempos por venir los habría tal vez que dudarían de la autenticidad de los documentos, y que precisamente por esto debiera haberse abstenido de introducir la modificación. Tal suposición es puramente arbitraria.

Reforma religiosa por la disolución de los matrimonios mixtos. C. 9-10

Se anuncia la prevaricación del pueblo a Esdras 9, 1-2; quien herido de profunda pena prorrumpe en una sentida

IX. 1 Terminadas que fueron estas cosas llegáronse a mí los príncipes diciendo: No se han mantenido separados el pueblo de Israel, y los sacerdotes, y los levitas de los pueblos de estas tierras, cual debieran en vista de sus abominaciones; a saber, los cananeos, los heteos, los ferezeos, los jebuseos, los ammonitas, los moabitas, los egipcios y los amorreos; 2 antes tomaron

---

oración a Dios 9, 3-15. Conmovido el pueblo se arrepiente y propone la enmienda 10, 1-4; y Esdras, animado con tal actitud, convoca una gran asamblea para tratar de la cuestión de los matrimonios 10, 5-44.

1-2. *La prevaricación del pueblo.*—El gozo de haber llegado a Jerusalén estuvo acibarado por la triste noticia de la defección del pueblo y aun de sus jueces. ¿Cuándo recibió Esdras dicha noticia? La nota cronológica *después de cumplidas estas cosas,* sin duda las que se narran en 8, 33-36, es muy vaga y de índole muy general; con todo parece indicar que había transcurrido un espacio de tiempo más bien limitado; pues caso de haber sido éste muy prolongado ningún motivo había para referirse a *aquellas cosas.* Pero además existe un indicio más convincente, la profunda impresión que produjo en Esdras la noticia. Esta parece ser del todo nueva para él. Ahora bien, de haberse hallado ya varios meses en Jerusalén, ¿cómo podía haberle pasado por alto abuso tan grave y tan generalizado? Verdad es que la grande asamblea no se reunió sino en el mes noveno (10, 9), es decir, cuatro meses después de la llegada; y parece extraño que el celoso sacerdote tardara tanto en poner mano a la obra de la reforma. Pero fácilmente se comprende que, aunque la emprendiera desde luego, tenía que prepararla con mucho cuidado y cautela: informarse exactamente de la extensión del mal, de la disposición de los culpables, tanto más cuanto que entre éstos se contaban aun sacerdotes y

de sus hijas para sí y para sus hijos, y la raza santa se entremezcló con los pueblos de estas tierras; y los príncipes y los jefes fueron en tal prevaricación los primeros.

3 En oyendo yo tal cosa rasgué mis vestiduras y mi manto, y mesé mis cabellos y mis barbas, y me senté

---

levitas; en una palabra, habíase de tantear el terreno y proceder con mucha reserva y mucho tino por no exponerse a un fracaso. Si todo esto se tiene en cuenta, a nadie maravillará que sólo después de cuatro meses pudiese reunirse con esperanza de éxito la grande asamblea. Nos parece, por tanto, equivocada la conjetura de Ryle, que la noticia se le dió «unos *cuatro* meses después de lo descrito en 8, 31-35, y una o dos semanas antes de convocar la asamblea general». Los *príncipes* son naturalmente los que se hallaban ya de antes en Jerusalén, no los que habían llegado con Esdras. כתעבתיהם *conforme a sus abominaciones*, es decir, como debieran haber hecho, atendidas sus abominaciones; no ha de interpretarse, pues, en el sentido de que *imitaran* sus abominaciones, como hacen algunos autores con la Vulg. *Cananeos* puede referirse a *pueblos* («los pueblos de las tierras, *es decir*, los cananeos»), o bien a *abominaciones*, el *lamed* supliendo al estado constructo; y esto segundo tenemos por más probable. *Raza santa* (Vulg. *semen sanctitatis*); abstracto por el concreto colectivo: los que por razón de nacimiento son santos. ראשונה no se refiere a *transgresión* (in transgresione hac prima), sino a los *príncipes*, es decir, que ellos habían sido los primeros o, de todas maneras, que ellos habían dado el mal ejemplo; cf. Gen. 38, 28; Deut. 13, 10.

3-5. *Dolor de Esdras.*—**3**. Menciónanse la túnica y el manto, las dos piezas principales del hábito hebreo. Sobre las muestras, para nosotros un tanto extrañas, de dolor cf. Lev. 10, 6; Jos. 7, 6; Amos. 8, 10; Esth. 14, 2. Alguien

desolado. 4 Y cuantos reverenciaban los preceptos del
Dios de Israel juntáronse en torno a mí, a propósito de
la prevaricación de los venidos del cautiverio; y yo me
estuve sentado en desolación hasta el sacrificio vesper-
tino. 5 Y al tiempo del sacrificio vespertino levantéme de

---

ha calificado de *escena* esa actitud de Esdras (cf. Kittel, páginas 596 s.). Es cosa arriesgada juzgar de las costumbres de otros pueblos por las del propio: cada uno tiene su carácter particular; y este carácter influye necesariamente en las manifestaciones de dolor, de alegría, etc. Si, sobre ser éste un movimiento espontáneo, no fué ajeno a la intención de Esdras llamar la atención de la multitud y moverla a penitencia, no lo discutiremos; es posible; pero decimos que tales demostraciones están en un oriental suficientemente justificadas por la sola grandeza del dolor.

4. A este espectáculo buen golpe de gente se reunió en torno de Esdras, es decir, aquellos a quienes infundían reverencia y temor las palabras que el Dios de Israel había pronunciado acerca de la prevaricación cometida; palabras que se hallan, verbigracia, en Deut. 7, 1-4. Sobre el *sacrificio vespertino* cf. Ex. 29, 41 donde se dice «inter vesperas»; frase que se cree significar el espacio entre la puesta del sol y el momento en que ya oscurece. ¿Cuánto tiempo permaneció Esdras en esta posición? No creemos que haya fundamento suficiente para decir con Ryle que «la mayor parte del día»: no sabemos en qué momento preciso se le dió la noticia; por consiguiente toda conjetura carece de base sólida.

5. Levántase al fin Esdras, al tiempo del sacrificio vespertino, y rasgando (segunda vez) su túnica y su manto (esto indica la construcción gramatical de la frase; no parece, pues, exacta la traducción *rasgadas su túnica y su manto*, como efecto de la acción del v. 3 y refiriéndose a la misma,

mi estado de aflicción, y rasgando mi túnica y mi manto, caí de hinojos, extendí mis manos a Yahvé mi Dios, 6 y exclamé: ¡Dios mío! Vergüenza me da y confusión alzar, oh Dios mío, mi rostro hacia ti; porque nuestras iniquidades se fueron multiplicando por encima de la cabeza, y nuestra culpa se acrecentó hasta

---

bien que no pocos autores la prefieren. Hölscher declara dicha frase glosa, dando por razón que ya lo había hecho Esdras antes. ¡Cómo si no pudiese hacerlo segunda vez!) se puso de hinojos y extendió los brazos. Sobre esta postura en la oración, cf. 3 Reg. 8, 54; Dan. 6, 10; Ex. 9, 29; Is. 1, 15, etcétera. Si alguien pregunta: ¿qué necesidad había de rasgar de nuevo las vestiduras? responderemos por de pronto que no de todas las cosas, por más que estén históricamente probadas, es siempre posible dar razón cumplida; pero además sabido es que un dolor profundo suele desahogarse repitiendo una y otra vez las mismas manifestaciones; y finalmente, si alguien cree poder afirmar que, habiendo crecido el número de espectadores, quiso Esdras repetir en su presencia las señales de su inmensa pena, no nos empeñaremos nosotros en negarlo.

6-15 *Hermosa oración, muy parecida a la de Daniel* 9, 4-19.—Esdras empieza por expresar sentimientos de humilde vergüenza y confesar las muchas prevaricaciones del pueblo v. 6; éstas datan ya de antiguo, y por ellas los entregó Dios en poder de los gentiles v. 7; pero Dios se compadeció del pueblo, y les dió siquiera un momento de alivio moviendo en su favor el corazón de los reyes de Persia v. 8-9; pero aun con esto el pueblo siguió violando los mandatos divinos v. 10-12, y con todo, el Señor se mostró aún misericordioso; no puede por tanto el pueblo hacer otra cosa que humillarse delante de Dios reconociendo sus iniquidades, v. 13-15.

el cielo. 7 Desde los días de nuestros padres nosotros venimos siendo reos de grave culpa hasta el día de hoy; y por nuestras iniquidades fuimos entregados nosotros, nuestros reyes, nuestros sacerdotes, en poder de los reyes de las naciones por la espada, por el cautiverio, por el pillaje y por la pública vergüenza, como aun hoy
día. 8 Ahora en verdad mostró por un breve momento su misericordia Yahvé nuestro Dios, dejándonos un resto que se ha salvado, dándonos un apoyo en el lugar santo, devolviendo nuestro Dios la luz a nuestros ojos, y dándonos un poco de vida en medio de nuestra servi-

---

7. Los *días de nuestros padres* es frase muy general, que puede aplicarse a cualquier momento de la historia de Israel. Ryle, citando a Mal. 3, 7, cree que alude a los principios del pueblo israelita; nosotros, teniendo en cuenta Neh. 9, 32, lo referimos más bien con Siegfried al período que comienza con la opresión asiria. Esdras podía decir *como aun hoy día*, pues que todavía quedaban muchos israelitas en el destierro; y además la situación en Jerusalén no tenía nada de lisonjera.

8. Con todo, el Señor por un momento (desde la primera caravana en tiempo de Ciro) les dió algún respiro. יתד la estaca que, hundida en el suelo, sostiene la tienda, es metáfora tomada de la vida del beduino, que anda errante por el desierto, pero que también fija por algún tiempo su morada en un sitio determinado. La pintoresca expresión, pues, no quiere indicar en primer término la inseguridad de la presente situación (Siegfried), sino más bien el reposo que se les ha concedido, con delicada alusión, sin embargo, a los continuos vaivenes de la fortuna. El *lugar de su santidad* no es sólo el templo, sino toda la ciudad, y aun la Judea, incluído naturalmente, y de modo muy especial, el templo.

dumbre. 9 Porque siervos somos nosotros; pero en nuestra servidumbre no nos abandonó nuestro Dios, e hizo que halláramos gracia ante los reyes de Persia, de suerte que nos dieran vida para levantar la casa de nuestro Dios, y para restaurar sus ruinas, y nos concedieron una empalizada en Judá y en Jerusalén. 10 Y ahora, oh Dios nuestro, ¿qué podemos decir después de todo esto? Porque abandonamos tus preceptos, 11 los preceptos que diste por mano de tus siervos los profetas, diciendo: La tierra en que vosotros vais a entrar para tomarla en posesión es tierra inmunda, por la inmundicia de los pueblos de esas tierras, por las abominaciones de que la llenaron de cabo a cabo con sus impurezas. 12 Por tanto, vuestras hijas no las daréis a sus hijos, ni sus hijas tomaréis para vuestros hijos; y nunca jamás trataréis de estar en paz y en buenas relacio-

---

9. La voz גדר que significa *cerca, vallado, seto* (cf. Is. 5, 5; Os. 2, 8 donde se usa para indicar el vallado con que se circunda un campo o una viña), se toma aquí en sentido metafórico y representa la *protección* de los reyes de Persia; así justamente lo interpretan Ryle, Bertheau, Siegfried, Oettli, Calmet, quien escribe: «refugium, locum scilicet ab hostibus tutum in Juda... Moenibus septa Jerosolyma non fuit nisi alquando post, sub Nehemia». Bertholet, Batten lo entienden de los muros materiales de Jerusalén. Pero de esto trataremos más largamente al hablar de la relación cronológica entre Esdras y Nehemías (p. 196 ss.).

10. La partícula כִּי acentúa la afirmación; cf. Joüon § 164 b.—**11-12**. Lo que aquí se dice no se halla taxativamente en los libros de los profetas, pero éstos sin duda lo predicaban. Véase en particular Deut. 7, 1-6; 23, 6; Ex. 23, 32; Lev. 18, 24-30.

nes con ellos, a fin de que os mantengáis fuertes, y comáis los bienes de la tierra, y la paséis en posesión eterna a vuestros hijos. 13 Y después de cuanto nos sobrevino por causa de nuestras malas obras y de nuestra grave culpa —bien que tú, oh Dios nuestro, te quedaste corto en castigar nuestras iniquidades, y nos hiciste merced de unos cuantos librados tal como ahí estamos—, 14 ¿podríamos volver a infringir tus mandamientos y unirnos en matrimonio con pueblos de tales abominaciones? ¿No te indignarías contra nosotros hasta el punto de acabarnos, de suerte que no quedase ni resto de librados? 15 Yahvé, Dios de Israel: tú eres justo, pues no somos sino un resto de librados, tal como hoy aparecemos. Henos aquí en tu acatamiento bajo el peso de nuestra culpa: no hay manera, en tal estado, de permanecer en tu acatamiento.

---

13. La traducción literal, o más bien material de la frase "חשכת es: *tú retuviste hacia abajo parte de nuestras iniquidades*; es decir: no dejaste caer sobre nosotros (el peso de) todas nuestras iniquidades, disminuyéndolas, haciéndolas bajar; en otros términos: los castigó menos de lo que tenían merecido.—**14**. לאין *de suerte que no*, como en 2 Par. 14, 12; sobre la proposición consecutiva, cf. Joüon § 169.

15. El *haberse salvado un residuo*, que es evidentemente obra de *misericordia*, parece extraño que se aduzca para probar que Dios es *justo*. Siegfried lo explica diciendo que en la época postexílica el adjetivo צדיק incluía la idea de *gracia*. Más acertada es la solución de Calmet: Justus es tu, Domine, qui modicas hasce populi tui reliquias, caeteris aequissima justitiae tuae severitate dissipatis deletisque, mero clementiae tuae beneficio servari volueris». Interpretación

X. 1 Mientras estaba Esdras exhalando su oración y confesión, llorando postrado ante la casa de Dios, agrupóse en torno suyo una inmensa multitud de israelitas, hombres, mujeres y niños; y estaba el pueblo llorando a lágrima viva. 2 En esto tomó la palabra Secanías, hijo de Yehiel ,de los hijos de Elam, y le dijo a Esdras: Nosotros hemos prevaricado contra nuestro Dios tomando mujeres extranjeras de los pueblos de la tierra; pero hay aún esperanza en este punto para Israel. 3 Comprometámonos por pacto con nuestro Dios a despedir to-

---

que dan igualmente Ryle, Bertheau. En la salvación de unos pocos pueden considerarse dos aspectos: misericordioso, en cuanto que éstos fueron realmente salvados; justiciero, en cuanto que *sólo* éstos se salvaron, mientras que todos los demás perecieron. La oración se cierra con bellísimos sentimientos de humildad profunda y de amorosa y completa sumisión.

El pueblo se arrepiente y promete la enmienda 10, 1-4

1. Ahora por primera vez se nos indica el sitio donde se hallaba Esdras; alguno de los antiguos y derruídos patios del templo, o bien en la plaza frente al mismo. Es natural que, comunicándose la noticia unos a otros, la multitud fuese creciendo; y conforme a aquello de Horacio: «Si vis me flere, dolendum est primum ipsi tibi», el pueblo, como contagiado por el llanto de Esdras, rompió también él a llorar. Nada en este cuadro que no sea natural y espontáneo.

2. Secanías se adelanta y haciéndose, al parecer, portavoz de los demás, dice que no está todo perdido, que el mal se puede remediar. ¿Pensaba en lo dicho en Deut. 30, 1-10 donde se promete perdón a los que se arrepienten, como sospecha Ryle? Es posible.—**3**. El remedio es prometer a

das las mujeres y los que de ellas nacieron, conforme al consejo de 'mi señor' y de los que conservan el temor de la Ley de nuestro Dios. Y óbrese en conformidad con la Ley. 4 Levántate, que en tus manos queda puesto el negocio; y nosotros estamos a tu lado. ¡Animo y manos a la obra!

5 Levantóse pues Esdras e hizo prestar juramento a los jefes de los sacerdotes, a los levitas y a todo Israel que harían conforme a lo dicho; y juraron. 6 Partióse Esdras de enfrente la casa de Dios, y se fué al aposento

---

Dios el repudio de las mujeres forasteras y de sus hijos. Leer «de '*mi*' señor», es decir, Esdras; y para esto cambiar 'adon*ai* en 'adon*i*.—**4**. Es admirable el tono resuelto y enérgico de Secanías: todos están con Esdras; emprenda pues la reforma, con esperanza segura de feliz éxito; no hay tiempo que perder; manos a la obra!

Convocación de la grande asamblea 10, 5-44

5-6 *Esdras se asegura la cooperación de los príncipes.* —**5**. Esdras quiere andar sobre terreno seguro; por esto a los jefes de los tres órdenes, sacerdotes, levitas y laicos (todo Israel) les hace jurar que harán conforme a lo que acaba de proponer Secanías; y juran. El ejemplo de los príncipes lo seguirán los demás.

6. Como aquí se repite que *Esdras se levantó,* Batten considera esto como indicio de un cierto desorden en el texto. No hay tal: nosotros diríamos con mucha naturalidad después del v. 5: *Levantóse pues Esdras*; y nadie descubriría en esta manera de decir señal alguna de desorden: la partícula castellana *pues*, que da un matiz particular a la frase, puede decirse que está bien representada por el wau conversivo del verbo *se levantó*. En Neh. 12, 23 se habla de

de Yohanán, hijo de Eliasib, y 'pernoctó' allí. Ni comió pan ni bebió agua, porque estaba apenado por la prevaricación de los inmigrados del cautiverio. 7 Y se hizo pasar pregón en Judá y en Jerusalén a todos los hijos de la cautividad que fueran a reunirse en Jerusalén; 8 y que quienquiera no se presentara dentro de tres días

---

un Yohanán, hijo, o más propiamente nieto de Eliasib, como se ve por Neh. 12, 10 s. 22. Eliasib es sin duda el sumo sacerdote contemporáneo de Nehemías (Neh. 3, 1), y Yohanán uno de los sumos sacerdotes que le sucedieron. No quiere por tanto decir el autor que Yohanán poseyera o habitara entonces en aquel aposento, sino que éste era conocido por su nombre a causa de alguna relación especial, de posesión o habitación, que había tenido con aquel sumo sacerdote. Véase más largamente tratado este punto en página 208 ss. En vez del segundo וילךְ léase וַיָּלֶן *pernoctó*.

7-9. *Convócase la asamblea general.*—Aunque el relato de esta convocación sigue inmediatamente al de la escena precedente, es muy probable que medió buen espacio de tiempo. Véase lo dicho en 9, 1.

7. La convocación se hizo en nombre de los jefes y de los ancianos, como se ve por el v. 8. Los convocados eran todos los que habían vuelto del destierro con anterioridad a Esdras. De los que nunca habían estado en el destierro nada se dice: es posible, como indica Batten, que por *hijos del cautiverio* se entienda a las veces la población toda entera.

8. Como el área ocupada entonces por la Comunidad judía era tan reducida, tres días se tenían por suficientes para que todos pudieran acudir a la capital. Doble castigo se amenaza a quien faltare a la cita: confiscación de bienes (el *ḥerem* llevaba antes consigo *destrucción*; cf. Deut, 20, 16-17)

conforme al acuerdo de los príncipes y de los ancianos.
serían confiscados todos sus haberes, y él mismo sería
excluído de la sociedad de los inmigrados del cautiverio.
9 Reuniéronse pues a los tres días todos los hombres
de Judá y de Benjamín, a los veinte del noveno mes; y
todo el pueblo se estaba en la plaza de la casa de Dios,
temblando por motivo del negocio y a causa de las llu-
vias. 10 Levantóse Esdras sacerdote, y les dijo: Vos-
otros habéis prevaricado por cuanto tomásteis mujeres
extranjeras, agravando la culpa de Israel. 11 Ahora, pues,
haced vuestra confesión a Yahvé, Dios de vuestros pa-

---

y excomunión de la persona, es decir, exclusión de la Comunidad con privación de los derechos correspondientes.

9. Se obedeció: se reunieron todos los varones (era muy natural que no asistieran las mujeres) en la plaza delante del templo (cf. Neh, 8, 1), el día 20 del noveno mes, Kisleu (= Nov.-Dic.), por consiguiente hacia el 5 Diciembre, cuatro meses después de la llegada a Jerusalén, que había sido el quinto mes; cf. 7, 8. Se estaba pues en pleno invierno. No es pues extraño que estuvieran temblando a causa de las lluvias; pero quizá más aún por el asunto mismo para el cual se les había convocado: la perspectiva de tener que abandonar sus mujeres; y en caso de negarse a ello, los castigos que se les impondrían. El verbo aquí usado encierra el doble matiz: *temblar* (de miedo), *tiritar* (de frío).

10-11 *Alocución de Esdras*.—**10**. El hifil del verbo ישב *hacer habitar consigo*, de donde *contraer matrimonio*.—**11**. תודה *agnitio*, *confessio*, o de los *beneficios*, y entonces es acción de gracias; acepción la más común, verbigracia, Lev. 7, 12. 13. 15; Is. 51, 3; o de los *pecados*, como en nuestro pasaje, y en este caso es penitencia. Hermosamente van como graduados aquí los tres estadios: dolor, propósito, enmienda.

dres, y cumplid su voluntad separándoos de los pueblos
de la tierra y de las mujeres extranjeras. 12 Contestó to-
da la asamblea, y clamaron en alta voz: Conforme a tu
palabra, así nos toca obrar. 13 Pero el pueblo es nume-
roso, y es el tiempo de lluvias, y no hay resistencia para
permanecer a cielo abierto; por otra parte, se trata de
negocio no de un día ni de dos, pues muchos son los que
pecamos en esta materia. 14 Quédense los príncipes en

12-17 *El pueblo asiente, y a petición del mismo se forma un tribunal.*—**12**. Es inútil preguntarse con Batten: ¿por qué responde el pueblo en voz alta?, como si no fuera la cosa más natural. עָלֵינוּ no ha de juntarse con el vocablo precedente, como hace la Vulg., sino con el que sigue, y significa *a nosotros toca, nuestro deber es, nos sentimos obligados*; cf. 2 Sam. 18, 11.—**13**. Pero cuanto a la ejecución, ponen ciertos reparos, por cierto muy razonables, en la manera de llevarla adelante: El pueblo es numeroso; el negocio va para largo: por otra parte es la estación de las lluvias, y no podemos nosotros estarnos al descubierto. No eran estos vanos pretextos, sino la pura realidad.

14. En consecuencia proponen su plan: Que todos regresen a sus respectivos pueblos, y se queden sólo los príncipes *en vez* de toda la congregación. El *lamed* lo interpretan Bertheau, Oettli como equivalente al status constructus (los príncipes *de* toda la congregación), interpretación que juzgamos equivocada; más bien debe tomarse como una especie de *dativus commodi* (cf. Joüon § 133 d). Luego subirán a fecha determinada los reos, señalándose a cada uno su turno; y les acompañarán los ancianos y jueces de las propias ciudades: sin duda para que ellos, que tenían bien conocidos a los individuos, depusieran con conocimiento de causa. Al final del v. léase עַל en vez de עַד, con LXX y Vulg. Siegried da una interpretación diversa: dice que el

lugar de toda la asamblea; y todos los que en nuestras ciudades hubieren tomado mujeres extranjeras vengan a tiempos prefijados, y con ellos los ancianos de la ciudad respectiva, y sus jueces, hasta que la encendida ira de Dios 'a causa' de este negocio se aparte de nosotros.
15 Sólo Jonatán, hijo de Asael, y Yahazías, hijo de Tiqva, se opusieron a ello; y Mesullam y Sabbetai, levita, les

---

juicio debía tenerse no en Jerusalén, sino en las sendas ciudades, de suerte que cada individuo sería juzgado en su propia ciudad y que el tribunal había de ser constituído por los ancianos y los jueces locales junto con alguno de los príncipes. Tal manera de entender el texto nos parece poco acertada, bien que sea preferida también por Calmet, quien propone claramente ambas interpretaciones: «Peragrarunt illi urbes, diemque apud se dicebant iis, quos reos ejus criminis inveniebant; adhibitisque Senioribus et Magistratibus loci, junctis simul suffragiis causam expendebant, lataeque sententiae executionen urgebant. Id nos docere videtur versiculus 16. Malunt alii, reis dictam fuisse diem Jerosolymae, coram totius gentis Synedrio, accitis reis singularium urbium, ex delatione et indicio seniorum et Judicum loci; vel potius jussos fuisse Judices locorum sistere se coram Esdra et gentis Optimatibus, ut qua ratione expleta essent ea, quae in conventu generali totius populi decreta fuerant, enarrarent».

15. Este v. se presta a dos interpretaciones diametralmente opuestas: la partícula אך puede tener fuerza *aseverativa*, verbigracia, Gen. 26, 9, y fuerza *restrictiva* o *adversativa*, por ejemplo en Gen. 9, 4. Tomándola en la primera acepción cabe entender el v. en el sentido que Jonatán y sus compañeros se encargaron de llevar adelante lo propuesto, ayudándoles en esto Mesullam y su compañero

apoyaron. 16 De todas maneras, los hijos de la cautividad dispusiéronse a obrar conforme a lo convenido. El sacerdote Esdras 'se escogió' varones, jefes de familia, según sus distintas familias, y todos ellos señalados por sus nombres. Juntáronse en sesión el primer día del décimo mes 'para inquirir' sobre el negocio ; 17 y dieron re-

---

el levita ; y en este caso dase al verbo עמד el mismo sentido que ciertamente tiene en el v. 14. No se hizo pues a Esdras oposición alguna ; todos se mostraron conformes. Si entendemos empero la partícula en sentido adversativo o restrictivo, diremos que el pueblo en general aceptó la propuesta esdrina, *pero* que encontró oposición de parte de los pocos cuyos nombres el autor menciona ; y el verbo עמד se toma en la acepción de *levantarse contra*, como en 1 Par. 20, 23. Esta segunda interpretación sostienen la mayor parte de exégetas modernos, Siegfried, Bertholet, Bertheau, Ryle, Batten, Hölscher, Crampon ; y en favor de la misma nos inclinamos nosotros ; y en conformidad con ella traducimos el texto. No es maravilla que hubiera alguna voz disonante.

16. De todas maneras se llevó adelante el negocio. Esdras escogió (léase el singular וַיִּבָּדֵל לוֹ) jefes de familia, representando cada uno una familia, conocidos por sus propios nombres ; y se constituyeron en tribunal el día primero del décimo mes, Tebet (= Dic.-Enero). Al fin del versículo léase לִדְרֹשׁ.

17. El examen y juicio de los culpables se terminó el día primero del primer mes, Nisán (= Marzo-Abril) ; duró por consiguiente tres meses, desde el 15 de Diciembre hasta el 15 de Marzo. La voz בכל crea alguna dificultad : la misma puntuación masorética parece separarlo del vocablo siguiente *hombres* ; se han propuesto varias maneras de in-

mate 'a todos los hombres', que habían tomado mujeres
extranjeras, el día primero del primer mes.
18 De los hijos de los sacerdotes que habían tomado
mujeres extranjeras se hallaron: De los hijos de Josué,
hijo de Josedec, y de sus hermanos: Maasías, Eliecer,
Yarib y Gedalías. 19 Y dieron palabra de despedir a sus
mujeres. El sacrificio de expiación por su culpa, un car-
nero. 20 De los hijos de Immer: Hanani y Zebadías. 21
De los hijos de Harim: Maasías, Elías, Semaías, Yehiel
y Uzías. 22 De los hijos de Pashur: Elioenai, Maasías,

---

terpretarlo: Acabaron con *todo, es decir, con* los hombres (cf. Bertheau); acabaron en *todas partes*, o sea en *todas las ciudades* con... (Bertheau); acabaron *bajo todos respectos*, con... (Siegfried); Hölscher y Oettli, modificando un tanto el texto, leen בְּכָל־הָאֲנָשִׁים acabaron *con todos los hombres*. Esta es la mejor solución. La de Batten, a saber, que בכל debe eliminarse del texto por ser mero efecto de dittografía del vocablo precedente, apenas merece ser mencionada. Tampoco se apoya en sólido fundamento la opinión de varios autores (Ryle, Bertholet, etc.), que dan como probable que la frase *los hombres que habían tomado mujeres extranjeras* era encabezamiento o título de la perícopa siguiente, y que por descuido de algún copista pasó al sitio donde ahora se encuentra.

18-44 *Lista de los culpables.*—Consta de dos partes: Personas al servicio del templo; sacerdotes, levitas, cantores y porteros; laicos. Muchos de los nombres son naturalmente idénticos a los del capítulo 2.

18-22. *Sacerdotes*. Son 17. Josué es el sumo sacerdote, contemporáneo de Zorobabel (5, 2). Los hijos de Immer, Harim y Pashur aparecen en 2, 37-39; Neh. 7, 40-42; 1 Par.

Ismael, Natanael, Yozabad y Elasa. 23 De los levitas:
Rozabad, Semei, Qelaías, o sea, Qelita, Petahías, Judá
y Eliecer. 24 De los cantores: Eliasib. De los porteros:
Sallum, Telem y Uri. 25 De Israel: De los hijos de Fa-
ros: Ramías, Izzías, Malkías, Miamin, Elazar, Malkías
y Benaías. 26 De los hijos de Elam: Matanías, Zacarías,
Yehiel, Abdi, Ierimot y Elías. 27 De los hijos de Zattu:
Elioenai, Eliasib, Matanías, Yeremot, Zabad y Aziza.
28 De los hijos de Bebai: Yohanán, Ananías, Zabbai y
Atlai. 29 De los hijos de Bani: Mesullam, Malluc, Adaías,
Yasub, Seal y Yeramot. 30 De los hijos de Paḥat Moab:
Adna, Kelal, Benaías, Maasías, Mattanías, Besalel, Min-
nui y Manasés. 31 [De] los hijos de Harim: Eliecer, Is-
sías, Malkías, Semaías, Simeón, 32 Benjamín, Malluc y
Semarías. 33 De los hijos de Hasum: Mattenai, Mattatta,

24, 8-14. *Dar la mano* (v. 19) expresa el acto de *ceder prometer*; cf. 4 Reg. 10, 15; Ez. 17, 18; 2 Par. 30, 8.

23-24. *Levitas*, 6; 1 *cantor* y 3 *porteros*. Un levita (v. 23) lleva doble nombre, Qelalías y Qelita; sólo este segundo se lee en Neh. 8, 7; 10, 11.

25-44. *Israel*, o sea, *los laicos*. Son 86. El orden de las familias es diverso del que se observa en el capítulo 2. En el v. 31 léase ומבני. El último v. 44 bien cabe llamarlo *crux interpretum*. La primera parte es clara; pero la segunda ofrece dificultades, que Bertheau califica de insuperables. Por de pronto se observa doble anomalía gramatical: se trata de mujeres y, con todo, el sufijo en מהם es masculino, y masculino es también el sujeto del verbo que sigue (*pusieron*); y cuanto al fondo no es fácil hacer concordar los dos últimos miembros. El sentido general que quiso dar a entender el autor parece ser el que indica Calmet: «Animadverti haec videntur, ut ostendatur nulla ex parte mitigatam

Zabad, Elifelet, Yeremai, Manasés y Semei 34 De los hijos de Bani: Maadai, Amram, Uel, 35 Benaías, Bedeías, Keluai, 36 Naías, Meremot, Elasib, 37 Mattanías, Mattenai, Yasai, 38 Bani, Binnui, Semei, 39 Selemías, Natán, Adaías, 40 Macnadbai, Sasai, Sarai, 41 Azarel, Selemiahu, Semarías, 42 Sallum, Amarías y José. 43 De los hijos de Nebo: Yeiel, Matatías, Zabad, Zebina, Yaddau, Joel y Benaías. 44 Todos estos habían tomado mujeres extranjeras, y había entre 'ellas' mujeres que 'habían parido'.

---

esse latae ab Judicibus sententiae severitatem; quamvis enim plures ex hisce faeminis liberos genuissent, nullus tamen misericordiae locus habitus est, sed omnes cum filiis expulsae». En 3 Esd. 9, 36 se lee precisamente que ellos expulsaron a las mujeres con los hijos (και απελυσαν αυτας συν τεκνοις) lección que aceptan Bertheau, Hölscher. Nosotros modificamos ligeramente el texto masorético. De todas maneras, como ya dijimos, el pensamiento del autor aparece con suficiente claridad.

Excursus

Uso de la primera persona.—Este uso en Esd. 7, 27-8, 1-34; 9, 1-15 no ofrece dificultad. Si Esdras escribió sus propias Memorias es natural que usara la primera persona; y luego el redactor del libro, al incluirlas en éste, se limitó a transcribirlas conservándoles su forma original. Pero no tan fácilmente se explica por qué dentro de la misma sección referente a Esdras (c. 7-10) se emplea la tercera persona: ¿qué razón dar del uso alternado de las dos personas?

La primera persona aparece de repente en 7, 27, donde Esdras prorrumpe en hacimiento de gracias por el rescripto real. La generosa concesión de éste, quien la narra es el autor; y parece que debiera haber dicho unas palabras de

transición que fuesen el nexo entre su relato y la acción de gracias de Edras. El hecho de hablar éste en primera persona creemos que indica suficientemente en este caso particular que él mismo había referido la singular liberalidad de que había sido objeto por parte de Artajerjes. De ahí concluímos: 1) que en el original esdrino la perícopa 7, 27-28 iba precedida de un relato, donde Esdras narraba brevemente en hebreo la concesión del rescripto; 2) que el autor omitió este relato para poner en su lugar la genealogía de Esdras y el texto mismo del decreto; puntos ambos que le interesaba incluir en su libro; interés que fácilmente se comprende. Con esto se explica la falta de nexo entre el v. 27 y el contexto precedente.

Otra incongruencia, por lo que toca al uso de la primera y de la tercera persona, aparece también al fin del capítulo 9 y principio del 10. En efecto, el capítulo 9 se cierra con la oración de Esdras, y es evidente que con esto no podía darse por terminado el relato, como que el negocio de los matrimonios, que parece de tan excepcional importancia, se quedaba todo en suspenso. Debía seguir el relato de los medios que se pusieron para remediar tan gran mal; y como ese relato no era sino continuación de lo que precedía, era natural que lo hiciera el mismo Esdras continuando a hablar en primera persona. Y sin embargo acontece todo lo contrario: quien habla es el autor, y Esdras se menciona en tercera persona. ¿Cómo explicar tal anomalía? Ningún indicio positivo se nos ofrece para responder a esta pregunta; se trata de meras hipótesis. La más plausible, a nuestro juicio, es que también aquí el autor dió un corte en las Memorias de Esdras. Este había consignado los pasos dados para la supresión del deplorable abuso. Al autor le pareció el relato harto breve, y quiso reemplazarlo por su propia cuenta con otro más abundante, más rico en detalles.

Esta explicación nada tiene de improbable, y da razón satisfactoria de la anomalía que se observa en el texto actual respecto al uso de la primera y de la tercera persona.

N. B. Algunos autores, verbigracia, Torrey, *Ezra Studies*, p. 244 s., piensan que el uso de la primera persona no pasa de ser una ficción literaria; pero de esto hablamos ya en la *Introducción*, p. 10 ss.

Excursus

¿Hay que trasladar al libro de Esdras los cc. 8-10 de Nehemías?—En Neh. 7, 73 b-cap. 8-10 aparecen juntos Esdras y Nehemías en la grande asamblea, donde se leyó la Ley. Esto y el hallarse dichos capítulos incluídos en el libro de Neh. parece indicar suficientemente que los acontecimientos allí descritos se pasaron durante la (primera) administración del mismo Nehemías, 445-433, estando presente Esdras.

Por otra parte, no puede negarse que el c. 11 de Nehemías más que del c. 10 es continuación del c. 7; de donde la sospecha que los cc. intermedios 8-10 sean una intrusión tardía. Y esta sospecha parece confirmarla el hecho que en 3 Esd. la perícopa Neh. 8, 1-12 forma precisamente parte del c. 9, el cual corresponde a Esd. 10, donde se describe la actividad de Esdras en el negocio de los matrimonios mixtos.

En tales condiciones no es maravilla que ya de mucho tiempo arrancaran algunos autores (cf., verbigracia, J. D. Michaelis, en Bertheau [1] p. 205 s.) los. cc. 8-10 de Nehemías y los juntaran al libro de Esd.; a quienes han seguido no pocos intérpretes de nuestros días, bien que en los pormenores no convengan entre sí. Batten (*Ezra-Neh.* p., 352 s.)

(1) *Die Bücher Esra, Nechemia und Esther*; Leipzig 1862.

atribuye el c. 10 a la segunda administración de Nehemías. Del c. 9 se ignora completamente el origen; sólo una cosa es cierta: que en él ninguna indicación hay de la presencia de Esdras. Finalmente, cuanto al c. 8 es indudable, dice, que los vv. 1-12 han de colocarse al fin del libro de Esdras; menos claro, bien que muy probable, es que lo propio debe hacerse con los vv. 13-18. Torrey (*Composition*, p. 29) empieza por asentar una serie de proposiciones que pronuncia *tamquam auctoritatem habens*: «Los tres capítulos de Nehemías 8-10 donde ahora se hallan están fuera de su lugar. El capítulo 11 forma la debida continuación del capítulo 7, como generalmente piensan los críticos. Además, los capítulos intermedios (8-10) pertenecen no al relato de Nehemías, sino al que se refiere a Esdras y a su ministerio. Ellos forman evidentemente un todo con la narración de Esd. 7-10; qué relación tienen precisamente con ella, es un problema que no ha sido aún resuelto. Manifiestamente Neh. 8 no puede ser la continuación de Esd. 10, como en 1 Esdras.» Y luego añade: «Yo creo posible precisar por encima de toda duda: 1) dónde se hallaban en un principio estos capítulos; 2) de qué manera vinieron a pasar al sitio que ahora ocupan.» Y expuestas las pruebas, que luego examinaremos, fija el siguiente orden (p. 34): Esd. 7. 8; Neh. 7, 70-8, 18; Esd. 9. 10; Neh. 9. 10.

Dos son, como se ve, los problemas que con la exposición de las varias opiniones quedan planteados: 1) Relación de los capítulos 8-10 de Neh. entre sí. 2) Relación de los mismos al libro de Esdras.

1) *Relación de los capítulos 8-10 de Neh. entre sí.*

Viniendo a la primera cuestión, es cierto que el capítulo 9 supone el capitulo 8 y está con él en perfecta armonía. La frase «de *este* mes» en el v. 1 se refiere evidentemente al

mes—séptimo—de que se ha hablado en 7, 73 b. La asamblea se reúne el 24, dos días después de terminada la fiesta de los tabernáculos. Se lee la Ley, v. 3, como en el capítulo 8. Aparecen los mismos levitas, v. 4; cf. 8, 7. Del capítulo 10 no cabe afirmar tanta afinidad; pero cuanto en él se dice conviene perfectamente con la situación de los capítulos 8 y 9. Es natural que la asamblea se cierre con la promesa de observar la Ley, y que para dar a ésta mayor fuerza se haga en forma de pacto sellado con las firmas de los principales personajes, como representantes de todo el pueblo. Los tres capítulos pues se completan mutuamente; constituyen un todo armónico, y nada hay en ellos que disuene de esa unidad. No hay por ende razón para disociarlos. Las razones que para hacerlo aduce Batten son de poco o de ningún valor, como lo demuestra un ligero examen de las mismas.

Del capítulo 9 no tiene otra cosa que decir sino que «es imposible señalar el origen del capítulo 9» (*Ezra and Neh.*, p. 353). Cuanto añade ni un rayo de luz da para la solución del problema. El capítulo 10 lo coloca a continuación del 13 por razón de la semejanza entre los dos (ibid. página 372 s.), perteneciendo por ende ambos a la segunda administración de Nehemías. Basta leer los dos capítulos para darse cuenta de cuál es la exacta relación entre uno y otro. En el capítulo 10 enuméranse los puntos sobre los cuales el pueblo promete reformarse; en el capítulo 13 cuenta Nehemías que durante su ausencia de Jerusalén—después del 433—varios de estos puntos no habían sido observados. ¿Qué maravilla, pues, que coincidan unos con otros? Y ¿quién extrañará que se introdujeran semejantes abusos? O ¿se cree que lo mismo es cumplir que prometer? Pero hay más: el capítulo 13 supone en cierta manera el 10, pues en 13, 10 dice Nehemías: «me enteré asimismo de que las porcio-

nes prescritas para los levitas no habían sido dadas», lo cual parece referirse a 10, 38 donde se habla precisamente de las décimas de los levitas.

2) *Relación de dichos capítulos al libro de Esdras.*

¿Hay que trasladar estos capítulos 8-10 al libro de Esdras? Preciso es convenir en que realmente el capítulo 11, como ya insinuábamos, es en cierta manera continuación del 7; y además que los dichos capítulos 8-10 ofrecen la anormalidad de no hablar en ellos Nehemías en primera persona.

Este último fenómeno lo explicamos nosotros de esta manera: Nehemías había incluído en sus Memorias los acontecimientos aquí narrados; pero como éstos eran meramente religiosos, y él estaba interesado sobre todo en la reconstición material y política de Jerusalén, los había descrito breve y sucintamente. El autor del libro, a quien no satisfacía una tal brevedad, dejó en este punto las Memorias y les sustituyó su propia narración, fundada sin duda en dichas Memorias y además en otros documentos que ofrecían de todo ello una descripción más particularizada. Que los mencionados capítulos *aparezcan* en cierto modo como una interpolación entre los capítulos 7 y 11, nada tiene de extraño: en realidad, la asamblea religiosa constituía como un paréntesis en el trabajo progresivo de la reconstrucción de los muros y repoblación de la ciudad. Era de orden diverso. Pero de todas maneras el capítulo 8 cuadra perfectamente a continuación de los capítulos 6-7. En efecto, los muros se terminan hacia el fin del sexto mes, Elul= Agosto-Sept. (6, 15), y se dan órdenes para la defensa de la ciudad (7, 1 ss.). Cumplidos estos trabajos, que eran perentorios y que habían absorbido la actividad de todos, parecía llegada la hora de inaugurar la reforma religiosa; y precisamente en este momento,

a principios del mes séptimo, Tisri (= Sept.-Oct.), se convoca para este fin la grande asamblea (7, 73 b-8, 1).

Pero es el hecho, se objetará, que en 3 Esd. al fin del capítulo 9 que corresponde al capítulo 10 y último del Esdras canónico, se halla precisamente la sección Neh. 8, 1-12. De todos es conocido el carácter fragmentario y en parte legendario de 3 Esd. En el capítulo 1 se describe la pascua celebrada por Josías; en los capítulos 3-4 se lee la conocida leyenda de los tres jóvenes. Con tal amalgama, ¿qué maravilla juntara el autor algún trozo del libro de Nehemías, que es muy posible anduviera en documento separado?

Falta examinar la singular teoría de Torrey, fundada en la interpretación de Neh. 7, 70-73. Empieza por asentar que estos versículos se refieren al servicio del templo. Esto supuesto, pregunta Torrey: «Pero ¿cómo es posible explicar la súbita, indirecta alusión al servicio del templo en este lugar donde carecería de sentido?» (*Composition*, p. 30). En realidad la explicación es muy sencilla. Neh. 7, 6 ss. es la reproducción de un documento que Nehemías dice haber hallado (7, 5); y es evidentemente el de Esd. 2, 1 ss. El encabezamiento es de todo punto idéntico, y las diferencias que se notan en los dos textos se explican sin dificultad. Ahora bien: en Esd., después del recuento de las personas y de los animales se habla de las ofertas de los jefes de familia (v. 68-69); y finalmente se dice que todos, sacerdotes, levitas, pueblo... fueron a habitar en sus propias ciudades (v. 70). En Neh. 7, 70-72 se habla de los dones de los jefes de familia, pero con más pormenores, y se menciona además Atersata (v. 70), el cual no es Nehemías, sino más bien el Atersata de Esd. 2, 63 donde el título se refiere a Zorobabel (o a Sesbasar); y en el v. 73 se reproduce casi palabra por palabra el v. 70 de Esd. 2. ¿No salta a la vista que los vv. 70-73 constituyen un solo documento con los precedentes, y que

unos y otros son nada más que la reproducción de Esd. 2? Así en efecto lo entienden la generalidad de los intérpretes. Pero el Dr. Torrey, apartándose del común sentir, afirma que «la hipótesis aceptada por la mayoría de los críticos modernos, que estos cuatro últimos versos del capítulo 7 fueron copiados, junto con la lista precedente, de un documento más antiguo, es tan inútil como improbable» (*Composition*, p. 30). Y sin preocuparse de dar de esa pretendida improbabilidad ni el más mínimo argumento, nos asegura que «la manifiesta y única solución satisfactoria de la dificultad está en reconocer que la sección del documento esdrino, que fué desplazada de su lugar primitivo, empieza no con Neh. 8, 1 ó 7, 73 b-8, sino con 7, 70» (ibid.). Y dicha sección la coloca al fin de Esd. 8.

Tal explicación, como hemos visto, flaquea en su misma base. Pero además tiene otro inconveniente. Esd. 9 sigue, y debe seguir inmediatamente a Esd. 8. En efecto, en el capítulo 9 los príncipes se acercan a Esdras y le comunican el estado en que se hallaban las cosas, a saber, que eran numerosos los matrimonios con extranjeros (v. 1-2). La noticia es evidentemente nueva para Esdras, como lo prueban las muestras de sorpresa y de dolor que dió al oírla (v. 3 ss.). Ahora bien: ¿cómo podría esto concebirse si hubiese tenido lugar ya la grande asamblea, y la lectura de la Ley, y la fiesta de los tabernáculos, en fin, cuanto se narra en Neh. 8? La escena de Esd. 9 es natural y se comprende perfectamente, a raíz de la llegada de Esdras a Jerusalén, antes que tuviera tiempo y ocasión de informarse de las condiciones en que se hallaba el pueblo: es, al contrario, ininteligible y fuera absolutamente de su propio lugar, si se la coloca después de Neh. 8. Es claro que no se refiere a este capítulo la frase «Terminadas que fueron estas cosas» (Esd. 9, 1), sino a Esd. 8, 33-36, donde se narra el recuento que se hizo

de los tesoros traídos de Babilonia y los sacrificios que se ofrecieron al llegar a Jerusalén.

Para colocar Neh. 9-10 a continuación de Esd. 9-10 el principal argumento de Torrey es que Esd. 10 termina de una manera poco satisfactoria, lo cual se evita añadiendo los capítulos Neh. 9-10, que constituyen una adecuada conclusión. Ya vimos que Neh. 8-10 forman una unidad literaria, y que ninguna razón hay para disociarlos. Cuanto al modo abrupto cómo termina el libro de Esd. no falta alguna otra explicación más satisfactoria, que damos en su lugar; cf. p. 199 ss.

Finalmente la teoría del Dr. Torrey tropieza con otra grave dificultad. ¿Cómo los capítulos 8-10 de Neh. han sido arrancados de su puesto primitivo, que se dice ser tan connatural, para ser introducidos violentamente en un ambiente que les es de todo punto contrario? Tenemos por superfluo reproducir aquí la explicación que de ello da el mismo Dr. Torrey (*Composition*, p. 34). La improbabilidad de las forzadas transposiciones que se ve obligado a suponer, creemos que supera y con mucho las improbabilidades que dicho autor se ha complacido en acumular contra la actual posición de Neh 8-10.

Excursus

Cronología relativa de Esdras y Nehemías: La vuelta de Esdras a Jerusalén, ¿fué anterior o posterior a la de Nehemías?—Sabemos que Esdras condujo una caravana a Jerusalen el año séptimo de Artajerjes (Esd. 7, 1.8). Cabe preguntar: dicho Artajerjes ¿era el primero (465-425), o más bien el segundo (405-358)? En el primer caso la llegada de Esdras a la capital de Judá habría sido en 458, anterior por tanto a la de Nehemías; como que éste llegó el año vigésimo de Artajerjes (Neh. 5, 14; 1, 1) en 445; en el segundo caso

sería muy posterior, en 398. El orden que actualmente guardan las varias narraciones entre sí parece indicar que, como a Zorobabel sigue cronológicamente Esdras, así a éste sigue Nehemías; y que por tanto los dos últimos personajes llegaron a Jerusalén durante el reinado del mismo Artajerjes primero; Esdras el año séptimo (458), Nehemías el vigésimo (445).

En 1890 van Hoonacker escribió varios artículos (1) para demostrar que Esdras no precedió a Nehemías, sino que le siguió, afirmando que su llegada a Jerusalén tuvo lugar en tiempo del *segundo* Artajerjes, el año 398. La misma tesis ha sostenido en varios escritos posteriores (2); tesis que un cierto número de autores han aceptado (3), mientras que otros la han combatido (4).

(1) *Néhémie et Esdras. Une nouvelle hypothèse sur la chronologie de l'époque de la restauration*, en *Le Muséon* v. 9 (1890) p. 151 ss., 389 y siguientes.

(2) *Nouvelles Etudes sur la restauration juive après l'exil de Babylone*, Louvain 1896. *Notes sur l'histoire de la restauration juive après l'exil de Babylone*, en *Rev. Bibl.* 1901, p. 1 ss., 175 ss.

(3) P. LAGRANGE, *Néhémie et Esdras* en *Rev. Bibl.* 1894, página 561 ss. LORING W. BATTEN, *The books of Ezra and Nehemiah*, Edimburg 1913, p. 28 ss. J. TOUZARD, *Les juifs au temps de la période persane*, en *Rev. Bibl.* 1915 p. 112 ss. y otros.

(4) CH. HUYGHE, *La chronologie des livres d'Esdras et de Néhémie*, en *Revue des questions historiques*, v. 54 (1893) p. 5 ss. FL. DE MOOR, *L'époque de la restauration juive d'après les livres d'Esdras et de Néhémie*, en *La Science Catholique* v. 9 (1895) p. 135 ss., 347 ss., 526 ss.

J. NIKEL, *Die Wiederherstellung des jüdischen Gemeinwesens nach dem Babylonichen Exil*, en *Bibl. Studien* 1900, p. 146 ss. J. FISCHER, *Die chronologischen Fragen in den Büchern Esra-Nehemia*, en *Bibl. Studien* 1903, p. 68 ss. F. X. KUGLER, *Von Moses bis Paulus*, Münster 1922, p. 215-233.

Ya se ve que en estas indicaciones bibliográficas no pretendemos

---

La situación histórica que se refleja en el libro de Nehemías ¿está en armonía con el precedente viaje de Esdras a Jerusalén o, al contrario, lo excluye? He aquí el punto central de la cuestión, por el cual vamos a empezar.

Es indudable que la condición de la Comunidad judía, al tiempo de llegar Nehemías a Jerusalén, era en extremo deplorable. La ciudad santa poco poblada (Neh. 7, 4); sus muros derruídos (1, 3); los habitantes en connivencia con los extranjeros, y aun supeditados a ellos, y las alianzas matrimoniales con los mismos frecuentes (3, 33-35; 6, 10-14. 17-19; 10, 31). ¿Cómo un tal estado de cosas era posible después de trece años (458-445) de gobierno de Esdras? El rey le había conferido plenos poderes para urgir la observancia de la Ley y para constituir jueces y magistrados (Esd. 7, 25 s.), con muchos privilegios en lo que se refería especialmente al culto (7, 11-24); llegado a Jerusalén inició la reforma, a la que el pueblo no parece haber opuesto resistencia, y la llevó adelante con perseverancia (Esd. 9-10). Tan felices principios hacían con razón esperar un notable mejoramiento, así en la esfera social como en la religiosa, y, sin embargo, vemos que sucedió todo lo contrario; indicio éste inequívoco de que los acontecimientos de Esd. 7-10 no son anteriores a Nehemías. De serlo, la historia de este último resulta un verdadero enigma.

Tal es el razonamiento de los que impugnan la precedencia de Esdras. Aquilatar todos los elementos que en él van involucrados no es cosa fácil. Por de pronto hay que reconocer que se funda en hechos innegables; pero da por supuesto uno que anda sujeto a discusión, y es que Esdras se quedó en Jerusalén hasta la llegada de Nehemías. Ahora

ser completos. Quien las desee en mayor abundancia puede verlas en Nikel, l. c. p. XIII-XV; Touzard, l. c. p. 112. 114; Fischer, l. c. p. IX-X.

bien, cabe preguntar: ¿Y si no se hubiese quedado? ¿Si hubiese abandonado la ciudad santa al poco tiempo de haber llegado? Cierto, en tal caso a nadie extrañaría la triste situación en que Nehemías halló el país. En el intervalo de diez o doce años (de c. 457 a 445) tiempo había para desvanecerse aquel entusiasmo con que se emprendió la reforma; para mezclarse de nuevo con los extranjeros, para caer en una condición triste y deplorable. Recuérdese lo que pasó en el espacio, al parecer relativamente breve, que medió entre la primera y la segunda administración de Nehemías (Neh. 13, 4 ss.); los graves abusos que se introdujeron; y esto después que Nehemías había permanecido en la ciudad no menos que por doce años (Neh. 5, 14). La Biblia nada nos dice, es verdad, de un tal alejamiento de Esdras de Jerusalén, pero la hipótesis nada tiene de improbable. Todos convienen en que las comunicaciones entre Babilonia y la capital de Judea eran frecuentes (cf. Neh. 1, 2; Esd. 4, 6 ss. y otros pasajes); sabemos que Nehemías partió de Jerusalén y luego volvió (Neh. 13, 6-7). Finalmente, del mismo Esdras piensa van Hoonacker (*Rev. Bibl.* 1901, p. 193) que se fué con Nehemías, bien que los documentos nada de esto nos digan.

Pero hay más: con esto se da razón satisfactoria de la manera evidentemente abrupta como termina el libro de Esdras; quedó truncada la actividad del reformador, y con esto la narración de la misma. Decir con van Hoonacker que todo se explica «par la circonstance qu'il n'y avait plus rien a dire» (*Rev. Bibl.* 1901, p. 188) es realmente decir muy poco.

¿Cuál habrá sido la causa de partirse Esdras? Lo ignoramos. Un hecho tenemos a la vista: la conclusión singular y extraña de su libro, que da la impresión de algo no terminado, de una redacción violentamente interrumpida. Esto es innegable; y esto se explica cumplidamente con el abandono

de la ciudad por parte de Esdras. Cuanto a las razones que lo motivaron, sospechan algunos (Kittel, p. 599 ss.) que pasado el primer entusiasmo se produjo una fuerte reacción contra las medidas radicales que había tomado, reacción que hizo muy difícil, si no imposible, la estancia de Esdras en Jerusalén. Nosotros no nos atreveríamos a afirmar que así fué, pero sí decimos que un tal movimiento nada tiene de improbable. La historia ofrece no pocos casos análogos; y el lector habrá quizá pensado en notables cambios del sentimiento popular que en días aun no lejanos presenciamos.

Otra causa podría señalarse, y de hecho se ha señalado, de índole muy diversa, y que halla un punto de apoyo en el mismo libro de Esdras. Conocidas son las dificultades que ofrece el capítulo 4, 6-24. Muy variadas interpretaciones se han dado (véase el comentario). Dos cosas hay ciertas: primero, que se trata de la reedificación de la ciudad y de sus murallas (cf. vv. 12-13. 16. 21); segundo, que se hizo antes de Nehemías en tiempo de Artajerjes I, y por judíos que habían regresado recientemente del destierro (v. 12). ¿Quiénes eran estos judíos? No lo dice el texto, pero es claro que debían de ser bastante numerosos para emprender una tal obra. Sabemos positivamente que Esdras fué a Jerusalén, en tiempo de un Artajerjes, con una gran caravana. ¿No serían éstos los que intentaron la reconstrucción de los muros? Esdras no tenía poderes para ello; al menos no se mencionan (cf. Esdras 7). Pero en vista de la urgente necesidad, y movido quizá por sus compañeros, se creyó implícitamente autorizado para emprender los trabajos. El monarca, que con él se había mostrado tan generoso, alarmado por las acusaciones de los samaritanos, ordena la suspensión de la obra (Esdras 4, 21); y probablemente llama a Esdras para pedirle cuenta de su proceder. Es de notar que el rey en su decreto no excluye la posibilidad de su revocación (cf. v. 21). Así se explica perfectamente la súbita desaparición de Esdras y el

modo abrupto cómo termina su libro. Cf. Kittel, p. 601 ss., en particular p. 607. Con esto se da también cumplida razón del silencio que en los siete primeros capítulos de Nehemías se observa sobre Esdras. Si éste no volvió a Jerusalén hasta poco antes de terminarse la reconstrucción de los muros, es claro que no podía aparecer en escena.

Pero demos que volviera en compañía de Nehemías; o más todavía; que hubiera permanecido los doce años en Palestina. Decimos que aun así se explica tanto el silencio de Neh. 1-7 respecto de Esdras, como la situación histórica reflejada en el libro de Neh. La actividad del gran restaurador descrita en los capítulos 1-7 es ciertamente notable; pero se reduce a un solo punto, la reconstrucción de las murallas: en torno a ésta giran todos los esfuerzos del *peḥa* y todos los obstáculos con que tropieza. De reforma religiosa, de observancia de la Ley, ni una palabra. Sólo en el c. 5 se atraviesa un episodio, en que Nehemías reprende a los ricos codiciosos que oprimían a los pobres exigiéndoles fuertes usuras. Pero todo ello es más bien de carácter social que religioso; y por otra parte, no es cierto el tiempo preciso en que esto se pasó. No pocos sostienen que fué después de terminadas ya las murallas. Por el contrario, el carácter predominante de la misión que se había confiado a Esdras era ciertamente religioso. Lo que en ella había de político o social, como el constituir jueces, quedaba suprimido con la presencia del *peḥa*. ¿Es maravilla que, tratándose ahora de un negocio exclusivamente secular, como era la reconstrucción de los muros, no apareciera la figura de Esdras? Aparece, por el contrario, cuando terminada la obra se hace la fiesta de la dedicación, acto propiamente religioso, donde le vemos ocupar un lugar distinguido (Neh. 12,36).

Y por lo que hace al estado de la Comunidad judía a la llegada de Nehemías, ténganse presentes las siguientes circunstancias: Cuando Esdras propuso, en condiciones que

pudiéramos llamar dramáticas, la reforma de los matrimonios, ésta se aceptó con entusiasmo; pero es muy probable que, pasados los primeros fervores, se sentiría toda la dificultad que llevaba consigo el separarse de mujeres con quienes se había vivido por largos años, quedando muchas familias destrozadas y muchos corazones exacerbados; y de este descontento se aprovecharían los samaritanos y otras gentes del país para excitar más y más los ánimos contra el reformador y hacerle odioso a los ojos del pueblo. Y nada extraño que con esto perdiese Esdras su prestigio, y poco a poco viniese a quedar anulada su actividad. Y en tal estado de cosas, ¿a quién puede sorprender que retoñasen los abusos y que no pocos de los que habían abandonado sus mujeres extranjeras las tomasen de nuevo, y la vida de la Comunidad volviera a correr por el mismo cauce de antes? No hay por qué maravillarse, por tanto, si Nehemías encontró al pueblo viviendo de tal manera como si no se hubiese ejercitado allí el ministerio de Esdras. Cuanto a la ruina de los muros y el abandono de la ciudad, se comprende fácilmente, si al tiempo y a la persona de Esdras ha de referirse el episodio de Esd. 4, 8 ss.; los samaritanos destruyeron lo que se había ya edificado, y la ciudad se quedó completamente desabrigada; y en tal coyuntura nada tiene de improbable que los habitantes abandonasen la capital y se dispersaran por las aldeas. Y dado caso que Esd. 4 no se refiera a Esdras, y que éste ningún intento haya tenido de reconstruir los muros, éstos se habrían quedado en el estado de ruina a que los redujo Nabucodonosor. Por consiguiente, en cualquiera de las dos hipótesis se explica sin dificultad el estado de desolación en que Nehemías encontró Jerusalén.

De lo dicho nos creemos autorizados a concluir que la situación histórica supuesta en el libro de Neh. en ninguna manera excluye la ida precedente de Esdras a Jerusalén,

antes se armoniza perfectamente con ella. Falta ahora examinar algunos puntos particulares.

Cuando Nehemías pide al monarca licencia para ir a Jerusalén, observa van Hoonacker que «parmi ses vifs sujets de crainte, il ne compte évidemment pas celui d'entendre le roi lui répondre: «Et Esdras, mon chargé de pouvoirs, que j'ai envoyé en Judée, devrai-je le rappeler ici pour en faire mon échanson à ta place?...» (*Rev. Bibl.* 1901, p. 176). Esto supone que Esdras estaba todavía en Jerusalén. Pero ¿y si no estaba? Claro está que no había por qué temiera Nehemías semejante respuesta. Y aun en caso de estar, tal podía ser su situación, y tales las circunstancias del país, que hicieran realmente necesaria o muy conveniente la presencia del nuevo *peḥa*. Recuérdese lo que dijimos arriba sobre las probables consecuencias derivadas de las disposiciones dadas por Esdras sobre los matrimonios mixtos.

Nehemías dice (Neh. 5, 15) que los gobernadores que le precedieron oprimían al pueblo y le esquilmaban con sus exacciones. Van Hoonacker prgunta: «Mais comment une telle situation eût-elle été possible sous la tutelle de l'*énergique* Esdras...?» A esta pregunta hay que contestar con la misma respuesta que dimos al reparo anterior. Por de pronto se da por supuesto que Esdras permaneció en Jerusalén hasta la llegada de Nehemías; suposición, como vimos más arriba, muy discutible. Además, aun dada la presencia de Esdras, tal presencia resultaba inútil y de ninguna eficacia, una vez que había perdido todo prestigio y autoridad.

En Neh. 12, 26: «Estos eran del tiempo de Joaquim... hijo de Josedec, y del tiempo de Nehemías gobernador y de Esdras sacerdote escriba.» De este pasaje dice Batten: «Es muy de notar que Nehemías preceda a Esdras, contrariamente al orden en que el Cronista dispone sus materiales.» (*Ezra-Neh.*, p. 278). En efecto, a primera vista llama la atención que Nehemías preceda a Esdras, como si quisiera indicarse

que éste siguió cronológicamente a aquél. Pero en realidad no hay tal. Es en extremo probable que los dos personajes se consideran aquí como contemporáneos, cual aparecen en los capítulos precedentes, y que ambos indican una sola y misma época; tanto más cuanto que a continuación se narra la dedicación de los muros, donde aparecen juntos Esdras (v. 36) y Nehemías (v. 38). Este se nombra antes de aquél, sin duda por su dignidad de *peḥa* (de Nehemías *gobernador*). Por lo demás este capítulo 12, que es de carácter muy fragmentario, ofrece alguna dificultad; y no es de todo punto cierto que los vv. 22-23, donde se enumeran los sumos pontífices hasta Jaddúa, formen parte del texto primitivo.

Parece extraño que Tobías y Sanballat y sus compañeros, que tanto dieron que hacer a Nehemías, dejaran tranquilo a Esdras, contra el cual no se lee que hicieran la más mínima oposición (van Hoon. *Rev. Bibl.* 1901, p. 176 s.). Varias circunstancias conviene tener aquí presentes. Por de pronto la escasez de documentos: poco más de dos capítulos (Esd. 8, 33-c. 9-10); y en éstos se narra un solo hecho, la reforma de los matrimonios mixtos. En tales condiciones bien se ve con qué extrema cautela hay que usar el argumento del silencio. Además, recuérdese el carácter que revestía la misión de Esdras, la cual, bien que no exenta de toda índole política, era sobre todo y ante todo religiosa. Ahora bien: en el libro de Neh. toda la enemiga de Tobías y sus congéneres va contra la restauración de la ciudad y de sus muros; cuando se trata de reforma religiosa no se ve que intervengan para nada. Es verdad que la expulsión de las mujeres extranjeras pudo excitar el odio contra el reformador. Pero, si así fué, esto es precisamente lo que no se cuenta en el libro de Esdras. En tercer lugar, si Esdras por una u otra causa permaneció poco tiempo en Jerusalén, como arriba decíamos, no es maravilla que no hubiera aún tomado cuerpo y se hubiera intensificado contra él la hos-

tilidad de los samaritanos. Finalmente, si el conato de reconstrucción narrado en Esd. 4, 7 ss. fuese del mismo Esdras, como ya insinuamos, claro está que no le habrían faltado las hostilidades de los samaritanos. Que Tobías y Sanballat no se ocuparan de Esdras, mientras Nehemías estaba construyendo los muros —si es que entonces se hallaba Esdras en Jerusalén— nada tiene de extraño, pues claro está que la verdadera y única autoridad era entonces el *peḥa*, y contra éste naturalmente se dirigían todos los esfuerzos.

En Esd. 9, 9 cuenta Esdras entre los beneficios que Dios les había concedido por medio del rey de los persas, el que éste les hubiera dado un *gader*, גדר, en Judá y Jerusalén, «et daret nobis *sepem* in Juda et Jerusalem» (Vulg). En estas palabras descubre van Hoonacker, seguido por Batten (*Ezra-Neh.*, p. 334), la existencia de los muros de Jerusalén; y como éstos no fueron reconstruídos sino por Nehemías, se concluye que éste precedió a Esdras. La voz *gader* significa propiamente *empalizada*, usada sobre todo para proteger las viñas, como se ve, por ejemplo, en Num. 22, 24; Is. 5, 5 etc. Y en este último pasaje, como también en Ps. 80, 13, se toma en sentido figurado; algo que protege, defiende, que da una cierta seguridad. Lo que Esdras quiere decir es claro: Dios ha inclinado hacia nosotros el corazón del rey; y la benevolencia de éste, su protección, es como una empalizada que nos permite vivir en seguridad. Y así en efecto lo entienden la gran mayoría de los intérpretes, verbigracia, Bertheau, Siegfried, Ryle, Oettli, en sus comentarios; y otros, v. gr. Vaccari. Si Esdras hubiera querido hablar de los muros de la ciudad, habría usado el vocablo común y ordinario *ḥomah*. El permiso de reconstruir las murallas era un favor harto grande y sobrado concreto para que Esdras lo expresara con frases que indicaran sólo una protección vaga y general.

No negamos nosotros que *gader* signifique *muro* en el

sentido *lato* de la palabra, es decir, algo que protege, que divide, que limita. Lo que decimos es que dicha voz nunca, ni en un solo caso, indica *muralla de ciudad,* lo cual es fácil de comprobar recorriendo los varios pasajes. Citemos algunos:

En Ez. 13, 5; 22, 30; Ps. 80, 13 se toma en sentido puramente metafórico; algo que defiende, protege: muro que circunda la *casa de Israel* (Ez. 13, 5); pared puesta *entre Dios y el país* para defender a éste contra la *ira divina* (Ez. 22, 30); cerca que protege la *viña* de Dios que es *Israel* (Ps. 80, 13). En ninguno de los tres pasajes se toma, ni aun metafóricamente, en el sentido de muro material de una ciudad.

En Num. 22, 24; Ps. 62, 4; Prov. 24, 31; Eccle. 10, 8; Is. 5, 5; Os. 2, 8 significa *cerca, vallado, seto,* formado de yerbas y espinos o de piedras, que circunda un campo, una viña, o que limita un camino. Es ésta la acepción más común.

En Ez. 42, 7. 10 se trata sí de un muro, pero no de la ciudad, sino puesto frente a un atrio del templo.

En Mich. 7, 11 (גְּדֵרָיִךְ) el sentido no es del todo claro. ¿Se habla de los muros de la ciudad, o simplemente de defensas en general? El paralelismo con *límite* (חק) parece indicar más bien lo segundo. Con todo no nos atrevemos a dar una respuesta decisiva.

De todas maneras ello es indudable que este pasaje resulta oscuro y que es el único en su género. Podemos pues afirmar que la voz גדר no es de uso ordinario en el A. T. para designar el muro de una ciudad.

Todo lo contrario acontece con el vocablo חומה. Citaremos sólo algunos pasajes de los muchos que pudieran aducirse, donde tiene ciertamente la significación indicada: Lev. 25, 29. 30. 31; Deut. 3, 5; Ios. 2, 15; 6, 20; 2 Sam. 11, 20. 21. 24; 18, 24; 20, 15. 21; 3 Reg. 3, 27; 6, 26. 30; 18, 26. 27; Neh. passim; Is. 22, 10; 60, 10; Ps. 51, 20. Y nótese que en los dos últimos pasajes (Is. 60, 10; Ps. 51, 20) se

trata precisamente de la restauración de los muros de Jerusalén.

En tales condiciones, ¿no hay suficiente fundamento, repetimos, para decir que, si Esdras hubiese querido hablar de los muros de la ciudad se habría servido del vocablo común y ordinario חוֹמָה?

Además, de haber hablado de los muros de la ciudad habría mencionado sólo Jerusalén y no Judá; y tanto es así que Batten (l. c.) se inclina a borrar del texto —por un proceder de todo punto arbitrario— la voz *Judá*. Y en efecto, ¿por qué nombrar a Judá si se trataba de las murallas de Jerusalén? La razón dada por Bertholet y van Hoonacker (*Rev. Bibl.* 1901, p. 179) que dichas murallas constituían una protección no sólo para la misma Jerusalén, sino moralmente para todo Judá, no satisface al Dr. Kaupel (*Biblische Zeitsch.* 22, 1934, p. 89-92); y con harto motivo. Si Esdras tenía presente un muro material, no habría hablado en esta forma. Lo primero que debía ofrecérsele a la mente era Jerusalén, no el territorio de Judá, puesto que los muros de aquélla eran la causa y fundamento de la protección moral de éste. Finalmente, obsérvese que cuando habla de la reedificación del templo lo hace en términos bien claros y precisos: «la casa de Dios», «levantar sus ruinas»; ¿por qué a renglón seguido habría usado una frase tan general al tratarse de la reconstrucción de los muros?

Van Hoon. afirma (*Rev. Bibl.* 1901, p. 185 ss.) que Esdras 9-10 supone la prohibición del matrimonio con toda clase de extranjeros, mientras que en Neh, 1-7 no parece que estuvieran todavía prohibidos; de donde concluye que Esdras es posterior a Nehemías. La ley prohibía el matrimonio con los cananeos (Deut. 7, 1 ss.), pero no con otras gentes (Deut. 21, 10 ss.; Num. 31, 18). Esto supuesto, hay que advertir: 1) que las palabras de Nehemías (6,17-19) en ninguna manera nos autorizan ni siquiera a sospechar que

tuviera aquellos matrimonios como lícitos ; 2) que en Neh. 10, 31 se promete solemnemente no contraer matrimonio con las gentes del país ; 3) que la extensión de la prohibición a todos los extranjeros es anterior a Esdras, puesto que ya desde el principio esto dan por supuesto los príncipes (Esd. 9, 1 ss.) ; 4) que en ninguna manera es dado probar que dicha extensión no fuera ya muy anterior al año 445 ; 5) que el mayor rigor de Esdras en comparación con el de Nehemías puede explicarse por su mayor celo, muy en armonía con su carácter sacerdotal y con la misión que llevaba de hacer cumplir la ley ; o bien por la mayor cautela de Nehemías, quien sabía tal vez que las medidas radicales de su predecesor, bien que de pronto eficaces, habían resultado al fin contraproducentes ; y por esto, aleccionado por la experiencia, se muestra en cierto modo más contemporizador, lo cual, como se ve, sería más bien una prueba de la anterioridad de Esdras respecto a Nehemías.

En Esd. 10, 6 se lee que Esdras se alzó de delante de la casa de Dios y se fué al aposento de Yohanán, hijo de Eliasib. En Neh 12, 23 se menciona un Yohanán hijo de Eliasib, o más propiamente nieto, como aparece de 12, 10-11. 22. Este Eliasib es sin duda el sumo sacerdote contemporáneo de Nehemías (cf. Neh. 3, 1), y Yohanán uno de los sumos sacerdotes que le sucedieron y que, claro está, sería bastante posterior a Nehemías. Esto mismo han venido a confirmar los papiros arameos de Elefantina. En efecto, en la carta (1) a Bagohi, *peḥah* de Judea, dicen los de la colonia allí establecida que han escrito a Yohanán sumo sacerdote y a los hijos de Sanballat. La conclusión de tales premisas es evidente : Si Esdras es contemporáneo de Yohanán y éste es muy posterior a Nehemías, claro

(1) Cf. *Drei aramäische Papyrusurkunden aus Elefantine*, von Eduard Sachau, Berlín 1908 ; Urkunde I, líneas 18. 29.

está que a él es posterior también el mismo Esdras. Cf. *Le Muséon* 1890, p. 181-184; *Rev. Bibl.* 1901, p. 195 s.

Examinemos el pasaje sin preocupación apologética. Nuestra opinión es, y lo confesamos lealmente, que el sentido que a primera vista se ofrece parece ser que se trata aquí realmente del sumo pontífice Yohanán, y que a éste se le considera como contemporáneo de Esdras. Pero con esto no queda resuelto el problema. Todo el mundo sabe que no hay perfecta ecuación entre sentido *obvio* y sentido *verdadero*; y que lo primero no siempre supone o lleva consigo lo segundo. Conviene, pues, preguntarnos: ¿Es dicho pasaje susceptible de otra interpretación? No faltan autores, verbigracia, Huyghe (l. c. p. 45 ss.) que niegan, o por lo menos ponen en duda, la identidad del Yohanán de Esd. 10, 6 con el sumo pontífice, hijo o nieto del sumo pontífice Eliasib, fundándose en que existen varios otros personajes que llevan dichos nombres. Por nuestra parte admitimos la identidad como más probable, reconociendo, empero, que la opinión de dichos autores no carece de una cierta verosimilitud; y esta circunstancia es preciso tener en cuenta cuando se aduce el pasaje en favor de una u otra teoría. De todos modos, supuesta la identidad, puede muy bien interpretarse el pasaje de otra manera, a saber: El aposento mencionado en Esd. 10, 6 era conocido con el nombre de *Yohanán hijo de Eliasib*, y por este nombre lo designa el autor, que escribía bastante tiempo después de Esdras (nótese que no es éste quien habla en primera persona). Esta interpretación, evidentemente, no es dado probarla con argumentos positivos, pero es cierto que nada tiene de inverosímil, y la cosa es de suyo muy natural. Por consiguiente está perfectamente justificada, en tanto no se demuestre con buenos argumentos ser falsa o por lo menos improbable. Los que aduce van Hoon. (*Muséon* 1890, p. 183; *Rev. Bibl.* 1901, página 195 s.) difícil es tenerlos por tales. «Il est à supposer

—dice— qu'il y avait un local réservé au dépôt des revenus du grand-prêtre ; mais c'était bien, croirait-on, le même local qui restait affecté à cetté destination sous les différentes pontifes qui se succédaient. Quelle raison peut-il y avoir eu de donner ou de garder a un local de ce genre, le nom d'un grand-prêtre determiné ? Nous ne connaissons aucun exemple d'un usage pareil.» (*Muséon*, p. 183.) En hecho de verdad conocemos un ejemplo que ilustra admirablemente nuestro caso. En Neh. 13, 4-9 cuenta el mismo Nehemías que en el intervalo que medió entre su primera y su segunda administración, al tiempo que se hallaba en Babilonia, el sumo sacerdote Eliasib hizo o cedió a Tobías un grande aposento —*liškah gedolah*— en las dependencias del templo (v. 5. 7). Nada extraño fuera que por aquel entonces el pueblo llamara aquel aposento el *aposento de Tobías*. Ahora bien: lo que Eliasib hizo con Tobías, ¿qué dificultad hay en que lo hiciera Yohanán consigo mismo? ¿Qué dificultad en que reservara para sí un aposento especial, el cual por consiguiente tomaría su nombre? Razones pudo tenerlas varias, aunque a nosotros sean desconocidas; y en todo caso su propio arbitrio.

Que se diga *Yohanán ben Eliašib*, y no sencillamente Yohanán no tiene importancia alguna. «Iohanan, à la *lischka* duquel Esdras se rend —dice van Hoon.— est dans son idée, non pas un simple nom ; c'est un personnage conçu comme tel.» Y da la razón: «Voilà pourquoi il indique le nom du père de *Iohanan* qui d'ailleurs dans l'usage courant était appelé *Iohanan* tout court. (*Néh.* XII, 11. 22; *Iosèphe* ll. cc.)» (*Muséon* 1890, p. 183.) Bastaba continuar no más que hasta el siguiente v. 23 para leer en él *Yohanan ben Eliašib*, precisamente como en Esd. 10, 6. Cuanto a los vv. 11. 22, su misma contextura exigía o aconsejaba el nombre solo, con exclusión del *ben Eliašib*. No hay sino leerlos. Así que estos dos pasajes nada absolutamente prueban. Con-

cluímos, pues, que independientemente de toda teoría preconcebida el pasaje de Esd. 10, 6 es susceptible por igual de una y otra interpretación.

Pero a nuestro juicio cabe dar todavía un paso adelante El mismo texto nos invita a preferir la segunda interpretación a la primera. En efecto, dícese que Esdras fue al aposento de Yohanán, y que allí pernoctó (léase וַיָּלֶן en vez de וילך); pero de cuanto en aquel sitio hizo no sabe el autor decirnos otra cosa sino que «no comió pan ni bebió agua». Si en dicho aposento se hallaba el mismo Yohanán, y Esdras fué allá para tratar con él del negocio de los matrimonios, ¿es posible que el autor sagrado, ni entonces ni después, dijera ni una sola palabra del sumo sacerdote? Cierto, un tal proceder no deja de ser extraño. Tal dificultad se desvanece por completo, si *Yohanán* indica no la presencia del sumo pontífice, sino únicamente el aposento que de él había tomado el nombre. Por consiguiente nuestro pasaje no solo no prueba que Esdras fuese contemporáneo de Yohanán, sino que, al contrario, tiende más bien a indicar que no lo era.

Parécenos que del examen de los reparos, cuyo valor hemos procurado aquilatar, podemos concluir que la situación histórica descrita en Esd. 9-10 y en Neh. 1-10, tanto en sus líneas generales como en sus pormenores, se armoniza con la prioridad de Esdras respecto de Nehemías, por lo menos tan satisfactoriamente como con su posterioridad. Falta ver ahora si existen algunas razones para inclinar el fiel de la balanza en favor de la primera de las dos hipótesis.

La que por de pronto se ofrece es la disposición misma de las varias narraciones. El autor habla de tres personajes principales, que volvieron del destierro a Jerusalén. De Zorobabel no cabe duda que fué el primero en orden de tiempo; y, en efecto, colócase en primer lugar. Presentando a

Esdras antes de Nehemías, parece quiso dar a entender el autor que en realidad Esdras precedió cronológicamente a Nehemías, y que éste fué el último de la serie. El relato de la segunda administración de Nehemías (Neh. 13) se coloca al fin, conforme al orden cronológico. En todo el libro se siente que el autor se preocupa (cf. Esd. 7, 1. 7. 8. 9; 8, 1. 15. 31. 32) por disponer los acontecimientos en el orden en que se efectuaron (cf. asimismo la *Introducción*, p. 5 ss.); no se descubre un plan lógico según el cual se agrupen los hechos en varias secciones, prescindiendo de la sucesión cronológica, como acontece, verbigracia, en el evangelio de San Mateo. Hay que convenir pues en que, por lo menos a juicio del autor, Esdras precedió a Nehemías. Ahora bien: en hecho de tal relieve, aun prescindiendo de toda inspiración, es bien difícil que el autor se engañara; y a su opinión, aunque no fuera sino un historiógrafo profano, debiera reconocer un peso, no diremos decisivo, pero sí muy notable, toda crítica histórica verdaderamente seria.

Esta argumentación, sin embargo, lo reconocemos, tiene un punto flaco. El orden actual de las narraciones ¿es realmente el original? Y si no lo es, claro está que cae por su misma base nuestro raciocinio. No hay duda que nuestro libro es de carácter pronunciadamente fragmentario. Además, convenimos en que la sección de Esd. 7-10 no está necesariamente enlazada con Esd. 1-6 ni con el libro de Nehemías. Es cierto asimismo que alguno de los relatos, como Esd. 4, 6-23, no se halla en el sitio que cronológicamente le corresponde. En vista de esto no parece pueda excluirse en absoluto la hipótesis de una perturbación del orden primitivo. Pero es claro que una tal perturbación no basta suponerla; es preciso justificarla; dar por lo menos una explicación plausible.

Esto ha procurado hacer van Hoon. en repetidas ocasiones (*Neh. et Esd.*, p. 75 ss.; *Nouv. Et.*, p. 304 ss.; *Rev.*

Bibl. 1901, p. 13 s.). No reproduciremos aquí sus argumentos, que por lo demás tienden todos a probar que «dans certains milieux juifs, on se représentait Esdras comme ayant vécu au commencement de la captivité de Babylone» (*Nouv. Et.*, p. 306). «C'est en lui (Esdras) que la dernière période de l'histoire de la Tora a eu son point de départ.» «Il n'est pas difficile de voir l'éffet que pouvaient avoir sur l'arrangement des récits bibliques, les idées dont nous avons donné un court aperçu. Il était naturel que l'on songeât à mettre Esdras, d'une manière aussi immédiate que possible, en rapport avec l'époque qui marque la fin de la captivité, c'est à-dire avec l'époque du retour sous Zorobabel.» El P. Lagrange, que reproduce estos pasajes de van Hoon., dice: «Nous ne pouvons adhérer à cette explication» (*Rev. Bibl.* 1894, p. 581); y nosotros convenimos en un todo con el Reverendo Padre. El mismo van Hoon. parece que se encarga de refutar dicha explicación, cuando escribe: «La tradition juive touchant l'époque à laquelle il conviendrait de rapporter l'oeuvre du fameux Sopher, est tres hésitante et n'apporte, par voie directe, aucune lumière à la solution de notre problème. Tantôt elle fait remonter Esdras à la captivité de Babylone, tantôt elle le ramène jusqu'a l'époque d'Alexandre-le Grand» (*Nouv. Et.*, p. 305). «Si les deux traditions sont anciennes, observa justamente el P. Lagrange (l. c. página 582), pourquoi déranger ou ranger les documents d'après l'une plutôt que d'après l'autre?»

El R. P. propone por su parte otra hipótesis que nosotros, por no exponernos a falsearla, nos permitimos copiar: «Le livre de Néhémie a des caractères d'unité qui manquent au livre d'Esdras... Dans l'hypothèse nouvelle, *ce livre* (el de Nehemías) *existait*, quand Esdras vint à Jérusalem comme chef de la nation. De plus, la tradition talmudique, acceptée par les exégètes catholiques, veut qu'il soit l'auteur des Paralipomènes ou Chroniques... le livre

---

d'Esdras a été écrit pour faire suite aux Chroniques. Dès lors, on comprend très bien qu'Esdras ait écrit l'histoire de la première restauration d'après les documents qui demeuraient depuis le temps de Zorobabel. Arrivé à l'époque de Néhémie, il n'avait pas à la raconter, *puisque c'était fait*; d'autre part il devait lui répugner d'introduire dans son livre un ouvrage complet, muni de la signature de son auteur. Il raconta donc sa propre mission à la suite de celle de Zorobabel, passant sous silence celle de Néhémie» (l. c. p. 582).

Bien que la explicación sea «très simple», como la llama su autor—nosotros tememos que lo sea *demasiado*— pocos a nuestro juicio la aceptarán. Prescindiendo de la existencia del libro de Nehemías, antes ya que Esdras llegara a Jerusalén y de otras suposiciones muy discutibles, nos parece muy difícil que Esdras, o de todas maneras el autor del libro que lleva su nombre, siguiera el proceder literario que se le atribuye. En efecto, ¿es verosímil que un autor, que muestra marcado interés por las fechas y por la sucesión cronológica de los hechos, sin hacer la menor advertencia colocara conscientemente, uno a continuación del otro, dos relatos que se refieren a épocas completamente distintas y separadas por más de un siglo? Sabiendo Esdras que entre su propia época y la de Zorobabel mediaba la de Nehemías con su importante restauración y reforma, ¿es probable que de tal manera dispusiera su libro que diera la impresión que la última época había seguido inmediatamente a la primera, sin dar lugar a la segunda? Diráse que ahí estaba el libro de Nehemías, donde se historiaba esta segunda época. Convenido; pero quien leía los dos libros recibía fatalmente la impresión que Esdras había regresado a Jerusalén el año séptimo y Nehemías el año vigésimo de Artajerjes; y que por ende el primero había precedido cronológicamente al segundo. Y de tal

impresión es imposible que el autor no se diese cuenta: y podía muy bien prevenirla con una breve indicación. Ni se diga que no quería repetir lo que ya se narraba en el libro de Nehemías; puesto que en el mismo libro de Esdras encontramos brevemente dicho lo que luego se cuenta con mayor difusión; compárese, v. gr., 7, 7-9 con 8, 15 ss. Así que todo bien considerado, mantiene su valor probativo el hecho de la posición actual de Esd. 7-10, referentes a la misión de Esdras.

Otra razón positiva en pro de la prioridad de éste respecto a Nehemías es la poca aptitud que el mismo habría tenido para ponerse al frente de una caravana en el año séptimo de Artajerjes II, en 398. Habiendo desempeñado un papel importante en la primera administración de Nehemías (445-433), es claro que en 398 debía ser ya hombre de edad no poco avanzada; por lo menos de unos setenta a ochenta años. Ahora bien, un tal anciano no parece fuese el más a propósito para aprestar una gran caravana, dirigir un largo viaje y organizar la Comunidad judía. Creemos que pocos negarán a este argumento un cierto grado de probabilidad, que por lo demás es lo único que nosotros pretendemos darle.

Y no se lo quitan las observaciones de Van Hoon. (*Nouv. Et.* p. 298; *Rev. Bibl.* 1901 p. 194), que tienden a demostrar que en realidad Esdras, al ponerse al frente de la caravana, era ya un anciano de muy avanzada edad. Haciendo propio el juicio de M. Halévy, nos asegura que «le portrait que nous tracent du sopher les chapitres IX-X d'Esdras est celui d'un vieillard ou d'un homme au déclin de la vie» *(Rev. Bibl.* ibid.). Muy al contrario, la «lecture impartiale des textes» *(Nouv. Et.* ibid.) prueba que el retrato que Halévy nos da de Esdras es por lo menos arbitrario, y no extrañamos las palabras un tanto vivas del P. Lagrange, que hablando de dicho retrato dice: «Certes

ces traits sont vifs, trop vifs, et je m'étonne de l'adhésion de M. Van Hoonacker: «on ne saurait contester la fidélité de ce portrait» (*Rev. Bibl.* 1894 p. 563).

Esdras inicia una reforma difícil, tomando medidas enérgicas y radicales. Esto ciertamente no revela un anciano decrépito y llorón, sino un hombre de carácter y de firme voluntad. Que a la noticia de la general prevaricación rasgara el manto y se arrancara los cabellos, y postrado en la presencia de Dios diera rienda suelta a sus sentimientos de dolor, todo esto prueba su profunda piedad, no la flaqueza de su ánimo. Ni es exacto el decir que «Schekanja vient à propos rappeler à Esdras qu'agir vaudrait mieux que se lamenter» (*Rev. Bibl.* 1901 p. 194). Esta frase de Van Honn. es poco feliz y no refleja fielmente el texto (Esd. 10,2 ss.). Es verdad que aquél le dice a Esdras: «Animo y manos a la obra». Pero es después de haber confesado su pecado: «Nosotros hemos prevaricado contra nuestro Dios...», y de haber dicho que estaban dispuestos a enmendarse: «Comprometámonos por pacto con nuestro Dios a despedir todas las mujeres...» El texto tomado en su integridad, y no en sólo una frase aislada, produce una impresión del todo diversa. No es temerario sospechar que Esdras, con las muestras de profundo dolor, quería no sólo desahogar sus propios sentimientos, sino provocar el dolor y el arrepentimiento en los que le rodeaban; y que no conociendo sus íntimas disposiciones, con muy buen acuerdo esperó que éstas se manifestasen antes de imponer su voluntad. Una vez explorado el terreno, véase cómo sus palabras no son un lamento jeremíaco, sino una intimación clara y enérgica: «Levantóse pues Esdras sacerdote, y les dijo: Vosotros habéis prevaricado por cuanto tomasteis mujeres extranjeras, agravando la culpa de Israel. Ahora, pues, haced vuestra confesión a Yahvé, Dios de vuestros padres, y cumplid su voluntad separándoos de los pueblos de la tierra y de las mu-

jeres extranjeras.» (10, 10-11). Es que el gran reformador sabía armonizar el *suaviter* con el *fortiter*. El no haber tenido en cuenta esta consideración ha inducido a Halévy a trazar de Esdras una semblanza unilateral y a falsear con esto su carácter.

Nuestra conclusión es que hoy por hoy el orden Esdras-Nehemías es el que mejor justifican los textos. Harto precipitado anduvo quien, no mucho después de haber sido propuesta la nueva teoría, quiso ya considerarla como definitivamente establecida. Kittel (*Geschichte* 1929 p. 636) escribe: «No hay razón alguna para abandonar el orden cronológico profundamente arraigado en la tradición». ¿Surgirán elementos nuevos que aconsejen cambiar dicho orden? Es posible. En tanto no se presenten, tenemos por más científico sostener que Esdras regresó a Jerusalén el año 7 (458) y Nehemías el año 20 (445) del mismo monarca; esto es, de Artajerjes I.

Impresa ya esta página, leemos en *L'Ami du Clergé*, número 34 (19 agosto 1948), pág. 532, que el P. de Vaux, director de *Revue Biblique*, en el artículo *Israel*, en el *Supplément au Dictionnaire de la Bible* (fasc. XX-XXI, c. 729-777) sostiene decididamente la cronología *Esdras-Nehemías*; y nos alegramos de ello. Por razón de las circunstancias actuales no nos ha sido posible tener en nuestras manos el artículo: nos permitimos copiar el texto de la revista arriba mencionada. «Le P. de Vaux est très net en faveur de la séquence Esdras-Néhémie. Le premier est venu à Jérusalem en 458, chargé de mission par Artaxerxès I, à la cour de qui il était secrétaire aux affaires juives: par son truchement, le roi donnait à la Torah valeur de loi d'Etat. L'oeuvre de Néhémie, postérieure, est administrative et sociale: elle suppose la réforme religieuse d'Esdras et se fonde sur elle. La première venue de Néhémie à Jérusalem se situe de 445 à 433; la date de la deuxième est ignorée.—On voit que le P. de

Vaux abandonne la théorie de Van Hoonacker sur la succession Néhémie-Esdras, qui avait été adoptée par beaucoup d'historiens catholiques: il arrive que l'on revienne, en les comprenant mieux à d'anciennes positions» (pág. 532).

En realidad ya se iba notando de algún tiempo acá ese retorno a la cronología Esdras-Nehemías, y estamos persuadidos que se irá de cada día acentuando más y más.

La misma cronología, o sea, que Esdras vino a Jerusalén el año séptimo de Artajerjes I, y Nehemías el año vigésimo del mismo monarca, sostiene y prueba el P. Alberto Vaccari en su reciente versión-comentario de Esd.-Neh. (*La Sacra Bibbia, tradotta dai testi originali con note, a cura del Pont. Istituto Biblico*. III. I libri storici - 2. Firenze, 1947), página **176** s.

Libro de Nehemías

I 1 Memorias de Nehemías, hijo de Hacalías.
En el mes de Kisleu del vigésimo año hallábame yo

Ocasión del viaje de Nehemías. C. I

1 a. *Título general del libro.* דברי puede significar de suyo *hechos, obras* (lo que *hizo* Neh.), o bien *escrito, memorias* (lo que él mismo *escribió*). En ambos sentidos aparece el vocablo en 2 Par. 12, 15 ; 20, 34 ; cf. asimismo 3 Reg. 11, 41. Cualquiera de las dos acepciones conviene a nuestro pasaje ; pero, como en buena parte del libro (c. 1-7 ; 12, 31-42 ; 13, 4-31) habla en 1.ª pers. el mismo Nehemías, parece preferible el segundo sentido : *escrito, memorias* ; de suerte que el libro se encabeza con el nombre de su autor. Véase la *Introducción*. El נחמיה (= Yahvé consuela) de aquí se distingue naturalmente del mencionado en 3, 16 y en Esd. 2, 2. El nombre de su padre (חכליה = חַכֵּה ליה confía en Yahvé) se lee fuera de este pasaje sólo en 10, 2, donde indica la misma persona. Los hay, entre los cuales Sánchez, que hacen de Nehemías un sacerdote, engañados por la lección de la Vulg. «iussit *sacerdos* Nehemias» (2 Mac. 1, 21) donde en realidad el texto griego lleva no el nominativo, sino el acusativo plural ιερεις, «mandó Nehemías *a los sacerdotes*». Sobre el *fuego milagroso* (2 Mac. 1, 18-36) y la

en Susa, la fortaleza, 2 cuando vino Hanani, uno de mis hermanos, él y varios otros, de Judá. Les pregunté por los judíos que se habían librado, que habían sobrevivido

---

biblioteca formada por Neh. (2 Mac. 2, 13) cf. los comentarios.

1 b. Sobre el *wau* de ויהי cf. *Com.* Esd. 1, 1. Kisleu = Nov-Dic. Por 2, 1 se ve que el año 20 se refiere al reinado de Artajerjes; el cual es el Longimano (465-425), no el Mnemon (405-358), com quiere Marquart, *Fundamente*, p. 31 Cf. *Com.* Esd. p. 196 ss. *Susa* era la residencia invernal de los reyes de Persia, como Ecbatana (Esd. 6,2) era la de verano. הבירה con artículo y en aposición a Susa se lee asimismo en Dan. 8, 2. Significa en ambos pasajes que la ciudad era fortificada, y dicha voz tiene por consiguiente la misma extensión que *Susa*, bien que tal vez se aplicara de un modo especial a la acrópolis. Idéntico alcance tiene el vocablo en Esd. 6, 2 aplicado a Ecbatana, si bien la construcción es un tanto diversa. Véase *Com.* Aparece también en Neh. 2, 8; 7, 2; cf. *ad loc.*

2. חנני (forma idéntica en 3 Reg. 16, 1) parece el mismo nombre que *Hananías* (1 Par. 3, 19) = Yahvé se compadece. Aunque la voz *hermano* es de significación muy vaga, aquí empero debe tomarse en el sentido estricto de hermano propiamente dicho o al menos de pariente, pues tal es su alcance en 7, 2. Tanto Hanani como los que le acompañaban venían de Judá, y Nehemías les preguntó naturalmente sobre los judíos que allí estaban, y en particular sobre Jerusalén. Varias frases así de este v. como del siguiente ofrecen alguna dificultad; y como Kosters (*Wiederherstellung*, p. 44 s.) las interpreta en favor de su teoría, a saber, que ninguna caravana de repatriados hubo antes de Nehemías, diciendo que en este pasaje se trata de los que se quedaron siempre en el país, las estudiaremos nosotros

con alguna detención. הפליטה está en aposición a *judíos*, y significa *evasio, liberatio*: se pone el abstracto por el concreto, *evasi, liberati*; cf. Esd. 9, 15. נשארו explica el *pelêṭah*: *los que quedaron de la cautividad*. Es sentencia praegnans: *qui superstites sunt, reversi e captivitate*; algo así como en Ruth 1, 5: *superstes erat absque filiis* (1). La voz *šebi* se toma en sentido abstracto por el destierro de Babilonia. Trátase pues de judíos que habían vuelto del destierro, como justamente lo entienden Bertheau (2), Bertholet y otros.

Lo contrario sostiene Kosters (3). Dice que la voz שבי debe entenderse en una de estas dos maneras: «cautivos llevados al destierro», o bien «cautividad» en el sentido de *abductio in exilium*; por donde la frase debe verterse: «qui ex iis, qui captivi abducti fuere, relicti sunt» (4), o bien «qui ab abductione in exilium relicti sunt», es decir, «servati sunt» (5). En ambas versiones se trata, como se ve, no de vuelta, sino de *preservación* del destierro.

El vocablo *šebi* se lee en Esd. 2, 1; 3, 8; 8, 35; 9, 7; Neh. (fuera de nuestro pasaje) 3, 36; 7, 6. Ahora bien, ni en un solo caso significa «*abductio* in exilium» (6); siempre destierro, sea en sentido abstracto (*estado* de cautiverio), sea en sentido concreto (*lugar* del cautiverio). En tales condiciones es evidentemente arbitrario dar a *šebi* en Neh. 1, 2 s. un sentido que no tiene en ningún pasaje tanto de Esd. como del mismo Neh.

(1) Cf. Joüon, *Ruth*; *Comm. phil. et exég.*; Rome, 1924.

(2) «Die Geretteten... sind die Mitglieder der wieder hergestellten Gemeinde in Lande Juda.»

(3) L. c. Y lo mismo defiende Marquart, *Fundam.* p. 35.

(4) «zurückgelassen».

(5) «que por consiguiente no fueron ellos mismos llevados al destierro» como explica Kosters.

(6) El solo pasaje bíblico donde se halla tal sentido es Am. 4, 10; y tal vez Deut. 21, 13.

al destierro, y acerca de Jerusalén. 3 Y me respondieron: Los que se quedaron, que sobrevivieron al destierro y se hallan allí en la provincia, se encuentran en grande

---

Cuanto a נשארו es cierto que en Esd. 1, 4; 9, 5, únicos pasajes, fuera del nuestro, donde lo llevan Esd. y Neh., se refiere a los que sobrevivieron al destierro; es natural por consiguiente que en el mismo sentido se tome aquí. Kosters invoca en su favor 2 Par. 30, 6 (cf. además 2 Par. 36, 20). Pero en el pasaje citado el verbo (הנשארת) no tiene precisamente la fuerza *praeservatus*, sino más bien de *superstes relictus* (1), exactamente como en otros pasajes, v. gr., Is. 11, 11.16; es decir, que sobrevivieron a la ruina causada por el rey de Asiria, ruina que ellos presenciaron y en medio de la cual en cierto modo se hallaban. Mas de los que se quedaron en Palestina no puede con propiedad decirse que sobrevivieron al destierro, puesto que nunca estuvieron en él. El paralelismo de nuestro pasaje con 2 Par. 30, 6 existiría sólo en el caso de que la voz *šebi* pudiese tomarse en el sentido de *abductio in exilium*; pero ya dijimos que tal acepción debe aquí excluirse (2).

3. מדינה es la provincia de Judá (cf. Esd. 5, 8 a la provincia de Judá), que comprendía Jerusalén con sus contornos, y más en general toda la Judea (3); cf. 11, 3; Esd. 2, 1. El partcp. pu. מפרצת parece indicar (4 Reg. 14, 13)

(1) Muy bien traduce Rothstein (en Biblia KAUTZSCH): «die euch aus der Gewalt der Könige von Assyrien noch *übriggeblieben sind*» (el cursivo es nuestro). Y añade en nota: «Esto es, lo que quedó (der Überrest) del pueblo después de la catástrofe del 722».

(2) Cf. sobre la interpretación del pasaje que discutimos, Sellin, *Studien zur Entstehungsgeschichte der jüdischen Gemeinde* II, 116 s., y *Serubbabel*, p. 48; donde refuta las aserciones de Kosters. Asimismo Nikel, *Wiederherstellung*, p. 186.

(3) Sobre la *medinah* y sus límites véase *Excursus*, p. 300 ss.

aflicción y afrenta; el muro de Jerusalén yace en ruinas, y sus puertas están consumidas por el fuego.

4 En oyendo estas noticias me caí sentado llorando, apenado días y días; y estuve ayunando y orando en el

---

que los muros no estaban arrasados, sino cortados por brechas que los hacían inútiles para la defensa; cf. sin embargo Is. 5, 5. ¿De cuál destrucción se trata? Como es bien conocida la del ejército de Nabucodonosor, y en ella se destruyeron los muros y se incendió la ciudad (4 Reg. 25, 9 s.) es natural que se piense en la ruina del 586 que aún duraba, y esta opinión sostienen Kosters, l. c. p. 60 s. y Marquart, l. c. p. 57 s. Mas por otra parte, como Nehemías tenía sin duda bien conocida aquella destrucción, no deja de extrañar que la mera noticia del estado en que la ciudad se había quedado produjera en él a la distancia de siglo y medio (exactamente ciento cuarenta años) impresión tan profunda. En consecuencia parece probable que se trata de otra destrucción más reciente; y en este caso podemos sin temeridad suponer que es la mencionada en Esd. 4, donde se habla precisamente de muros en construcción (v. 12.16) y de violencia de parte de los samaritanos (v. 23), y esto en tiempo de Artajerjes (v. 7. 11.23) (1).

4. Las tristes nuevas traídas por Hanani sumen en profundo dolor a Nehemías, quien pasa días enteros en llanto, ayuno y oración.

Neh. empieza reconociendo humildemente los divinos

(1) Así piensan, y con razón, Siegfried, Bertholet, Batten, Ryle, etc. Que Esdras ensayara de restaurar los muros de la ciudad nada tiene de inverosímil (cf. arriba, p. 200; Nikel, *Wiederherstellung*, p. 186), no obstante las objecciones de Sellin. Este (*Serubbabel*, p. 48-52) admite que se trata de un hecho relativamente reciente, pero niega que sea el mencionado en Esd. 4, y afirma que quien levantó los muros cuya destrucción anuncia Hanani fué Zorobabel.

---

atributos, en particular la omnipotencia y la misericordia (v. 5). 2) Sigue una súplica de índole general (v. 6 *a*), que desea hacer eficaz con la perseverancia en el orar (v. 6 *b*), y con la sentida confesión de los pecados así propios como de todo el pueblo (v. 6 *c*-7). 3) Y para más mover el corazón de Dios, le recuerda sus promesas, de suerte que se sienta en cierto modo obligado a oírle en virtud de su misma fidelidad (v. 8-9). 4) Añade aún otro motivo: Israel es *su* pueblo, ese pueblo que sacó de Egipto obrando tantos prodigios. 5) Finalmente presenta su petición concreta, de la cual todo lo que precede no es sino como un preámbulo.

De esta oración nota Sánchez: «Tota haec oratio Nehemiae aperta est, et eodem artificio composita quo aliae, quae a Prophetis aut aliis qui amaro sunt animo, ad Deum diriguntur: in qua primum divina commendatur humanitas; deinde fit peccatorum quasi legitima confessio; accedit tandem extrema petitio, quae proprie dicitur oratio. Illa priora benevolentiam a Domino conciliant apteque disponunt, ut propitius postulata concedat.»

Aunque diga Sánchez de esta oración que es «artificio composita», y por más que se hallen tan armónicamente entrelazadas las varias partes que la integran, no cabe concluir de ahí que no fuese pronunciada en esta forma —se entiende, poco más o menos— por Nehemías. Son ideas y sentimientos que en cierto modo brotan espontáneamente de un corazón afligido. El vocablo «artificium» parece usarlo Sánchez en el sentido de *ratio*, *modus*, *forma*.

A Batten (p. 188 s.) se le hace difícil creer que Neh. pronunciase la oración en tal forma. La razón es porque dicha oración «está toda ella formada de pasajes y frases del Deuteronomio» (1); y Neh. no era hombre que fuera a buscar

(1) Compárese p. ej. v. 5 con Deut. 7, 9. 12. 21; v. 9 con Deut. 30, 4.

acatamiento del Dios del cielo; 5 y exclamé: Ruégote, Yahvé, Dios del cielo, Dios grande y temible, que te muestras fiel en lo pactado y misericordioso para los que

---

tales expresiones (1); «el estilo de sus memorias es claro, conciso, comercial», mientras que el de la oración es todo lo contrario (2). Como si los gemidos de un corazón apenado hubiesen de tener la misma resonancia que la narración escueta del analista. Cuanto al parecido que ofrece la oración con ciertos pasajes del Deuteronomio, nada tiene esto de extraño, antes es cosa muy natural. Nehemías estaba sin duda versado en la lectura de los libros sagrados, y en dirigiéndose a Dios le venían espontáneamente a la memoria ciertas frases que tenía leídas, y que expresaban fielmente las ideas, los sentimientos de su propio corazón. Nada hay en ello de rebuscado; todo es espontáneo y natural.

5. הברית והחסד (con artículo en la segunda voz) es frase como estereotipada, que se lee en 9, 32; Deut. 7, 9.12; 3 Reg. 8, 23; 2 Par. 6, 14; Dan. 9, 4; y parece que también aquí debe llevar el artículo. El segundo vocablo *ḥesed* no debe tenerse por explicación del primero, como si quisiera decirse *alianza de misericordia* (3). Cada uno de los dos expresa de por sí un concepto distinto: fidelidad en observar lo pactado; ejercicio de la misericordia (4). Ambos conceptos aparecen muy de relieve en Ps. 89, 25.29. Por más que *berit* lleve el artículo no creemos se trate aquí pre-

(1) «Neh. was not a common man, and would be unlikely to use such phrases...»

(2) «His memoirs show a peculiar, clear, succint, and business-like style, and this has no traces whatever of his hand.»

(3) Así lo entiende Crampon: «votre alliance de miséricorde».

(4) Esta virtud añade evidentemente algo a la primera, pues la fidelidad tiene algo de la virtud de justicia, mientras que esto no acontece con la misericordia.

te aman y observan tus mandamientos; **6** esté atento tu oído y tus ojos abiertos para oír la súplica de tu siervo, con que día y noche estoy yo suplicando en tu acatamiento por los hijos de Israel tus siervos, y confesando los pecados de los hijos de Israel con que pe-

---

cisamente de pacto hecho con la nación, como afirma Batten (1), sino de todo pacto en general, siendo el sentido, que Dios por su parte nunca falta a lo que una vez pactó.

El verbo *observar* cuadra muy bien con alianza, pero no así, al parecer, con *misericordia*; y por esto los hay (Ryle) que en las palabras de Neh. ven una «frase condensada», equivalente a «observa alianza y *muestra* misericordia». Pero en Ps. 89, 29 se lee la frase escueta *observo misericordia*. De todas maneras es verdad que en nuestra lengua diríamos más bien: se muestra fiel en lo pactado, y misericordioso.

6. También aquí hay varias frases estereotipadas que encontramos en no pocos pasajes, v. gr., Ps. 130, 2; 3 Reg. 8, 29.52; 2 Par. 6, 20; 7, 15, etc. De las últimas palabras *yo y la casa de mi padre hemos pecado* concluyen algunos (cf. Batten, Ryle) que Nehemías descendía de David. Tal conclusión, en virtud de la frase misma, no nos parece bastante justificada.

(1) Y en esto se funda dicho autor para decir que la expresión de que tratamos junta dos ideas que no se armonizan enre sí («joins incongruous ideas»); y da la razón: «for the first clause means being faithful to an agreement made with the nation». En efecto, Dios es libre para hacer un pacto con la nación; pero una vez concluído, su misma fidelidad le obliga a observarlo. Nótese, empero, que aun así no deja el pacto de ser obra de misericordia, ya que Dios lo hace por pura bondad, sin ninguna suerte de obligación ni aun remota por parte suya. De manera que aun en dicha hipótesis la aserción de Batten resulta inexacta.

camos contra ti; que en verdad pecamos yo y la casa
de mi padre. 7 Muy mal nos comportamos para conti-
go; y no observamos los mandamientos, leyes y orde-
nanzas que tú prescribiste a tu siervo Moisés. 8 Acuér-
date de la palabra que intimaste a tu siervo Moisés,
diciendo: Si vosotros prevaricáis, yo os dispersaré en-
tre las naciones; 9 mas si volviereis a mí, y observa-
reis mis mandamientos y los practicareis, aunque estu-
viereis lanzados al extremo de los cielos, de allí os
congregaré y os introduciré al sitio que me escogí para
hacer de él la residencia de mi nombre. 10 Y ellos, ellos
son tus siervos y tu pueblo, que tú redimiste con la
grandeza de tu poder y la fuerza de tu mano. 11 ¡Ea,

---

7. Los tres vocablos *mandamientos*, *leyes*, *ordenaciones* se repiten con frecuencia en Deut.; cf. 6, 1; 7, 11; 8, 11; 11, 1, etc.

8-9. La promesa que se dice aquí haber sido hecha a Moisés no se halla, es verdad, *totidem verbis* en el Pentateuco; pero es cierto que Deut. 30, 1-5 contiene toda la substancia; y esto basta. Cf. además Deut. 4, 27-29; Lev. 26, 40-42.

10. Véase el mismo pensamiento con frases casi idénticas en Deut. 9, 29.

11. ותנהו *hazlo objeto de misericordia*; cf. Ps. 106, 46; 3 Reg. 8, 50; Neh. 3, 36. *Este hombre* se refiere naturalmente al rey; y el mismo Nehemías lo da luego a entender. Batten asegura que el uso de dicha expresión en el contexto actual es «absolutamente inexplicable»; y la razón es, porque ninguna mención se había hecho antes del rey, ni éste se hallaba presente al tiempo de pronunciarse esas palabras. ¡Extraño argumento! Bien presente lo tenía Nehemías, puesto que en último resultado toda su oración se

Señor! que esté atento tu oído a la plegaria de tu siervo y a la plegaria de tus siervos que están bien dispuestos a reverenciar tu nombre; y concede hoy próspero éxito a tu siervo, inclinando hacia él la benevolencia de este hombre. —Yo era entonces copero del rey.

II 1 Era el mes de Nisán del vigésimo año del rey

---

encaminaba a obtener que el monarca le diera permiso para correr en auxilio de sus hermanos. La última frase: *yo era copero del rey* es el lazo de unión entre lo que precede y lo que sigue.

Viaje de Nehemías a Jerusalén 2, 1-10

1. Si el cómputo de los años se hace empezando por el mes de Nisán, tendrá que admitirse con Ryle, p. 146 s. contradicción entre el presente pasaje y 1, 1. En este último, en efecto, se habla de Kisleu (= Nov.-Dic.) que es el noveno mes del año, mientras que en 2, 1 se menciona Nisán (= Marzo-Abril), que es el primero. Es claro que si los hechos acontecidos en Nisán (2, 1) son posteriores a los de Kisleu, no es posible que caigan dentro del mismo año; y, sin embargo, en ambos pasajes se señala para unos y otros el año 20 del monarca persa. La contradicción, empero, desaparece con sólo suponer que el cómputo se hacia empezando por Tišri (= Sept.-Oct.), como que en tal caso Kisleu era el mes *tercero*, Nisán el *séptimo*. Que así computaba el autor, lo piensan justamente Wellhausen (*Geschichte*[8], p. 161), Siegfried, Bertheau, etc. Por ahí se ve que entre la llegada de la triste noticia y la petición al rey mediaron unos cuatro meses. Por qué tardó tanto Nehemías en exponer sus deseos lo ignoramos. Sin duda tuvo que esperar

Artajerjes, y había vino puesto ante 'mí'; tomé el vino y lo ofrecí al rey. Y es de notar que no aparecía yo

---

a que se ofreciese ocasión oportuna; y puede ser que hasta entonces no llegara para él el turno de servir al monarca.

Nehemías tenía en palacio el oficio de servir el vino al rey: era copero real. Marquart (*Fundamente*, p. 31) pretende que tal cargo era posible que lo desempeñase sólo con Artajerjes II (405-358), y con otros argumentos quiere probar que de este monarca se trata en nuestro libro. Sus razones poca mella logran hacer en los autores, quienes en su gran mayoría sostienen, y muy justamente, que el rey mencionado es Artajerjes I. Dicho oficio de copero está indicado por la frase *y vino estaba delante de 'mí'*. Con LXX (ενωπιον εμου) léase לפני en vez de לפניו «delante de *él*».

La última parte del v. *y yo no estaba triste delante de él*, diríase que se halla en abierta pugna con la pregunta del rey en el v. 2: *¿Por qué aparece triste tu rostro?* Si Neh. no daba señales de tristeza ¿cómo pudo conocérsela el monarca? La dificultad se refleja en las versiones, que han tratado de evitarla. a) Vulg. *et eram quasi languidus ante faciem eius*; b) LXX B και ουκ ην ετερος ενωπιον αυτου; c) LXX א και ημην σκυθρωπος; d) Versión árabe *no era aborrecido de él*. Ni menor diversidad se nota en los intérpretes. α) *No había estado antes triste en su presencia*, mientras que ahora daba de propósito señales de dolor (Ryle, Bertholet); β) *No le era desagradable* («not out of favour with him», Batten); γ) *No había otro en su presencia* (Guthe Batten, *Sacred Books of O. T.*). Omitimos otros.

Nosotros creemos: 1) que la partícula negativa, representada en TM LXX B Sir. se ha de conservar. Se explica que para orillar la dificultad la hayan omitido Vulg. LXX א mientras que ningún motivo pudo tener un escriba para introducirla; 2) que la voz רע debe tomarse en el mismo sen-

triste en su presencia. 2 Díjome el rey: ¿Por qué aparece triste tu rostro siendo así que tú no estás enfermo? Esto no es sino pena de corazón. Sentí un gran temor, 3 y dije al rey: ¡Viva eternamente el rey! ¿Cómo

---

tido que su plural (רעים) del v. 2, pues salta a la vista que el autor tuvo presente una especial correspondencia entre los dos vocablos, y que a ambos quiso dar el mismo valor; 3) que se trata del momento presente en que Neh. se hallaba delante del rey, no de lo que había pasado antes; 4) que LXX B ninguna consideración merece, pues su lección nació sencillamente de haber vocalizado רֵעַ *compañero* en vez de רַע *triste*. En consecuencia mantenemos la frase tal como se presenta en TM, y la interpretamos en el sentido de *yo no estaba triste*, es decir, *yo no tenía conciencia de dar señales de tristeza*. Tal manera de expresarse es muy natural, y conviene perfectamente a la condición psicológica de Nehemías. Este se esforzaba por disimular su tristeza, y creía haberlo logrado; pero en realidad no pudo impedir que se traslucieran sus íntimos sentimientos.

2. El *wau* en ואתה tiene una fuerza particular; equivale a nuestras frases: *y con todo, y eso que, siendo así que*. Neh. mostraba sin duda en el rostro un cierto descaecimiento, que de suyo pudiera haber nacido de enfermedad; pero, como el rey sabía que su copero estaba sano, concluyó que se trataba de alguna pena interior. El temor de Neh. a la inesperada pregunta era un cierto sobresalto, muy natural en tales circunstancias, acompañado quizá de la angustiosa duda si debía o no descubrir la verdad. Tal estado de ánimo se comprende perfectamente a la presencia del poderoso rey de los persas. Pero, cualquiera que fuese su disposición, fuerza le era hablar. Por otra parte, no dejaba de ser ésta ocasión oportuna para exponer sus deseos.

3. La fórmula de respetuoso saludo antes de responder puede verse asimismo en Dan. 2, 4; 3 Reg. 1, 31. La

no ha de aparecer triste mi rostro siendo así que la ciudad, el lugar de sepultura de mis padres, yace en ruinas, y sus puertas están consumidas por el fuego? 4

partícula אשר tiene aquí fuerza causal, y equivale a כי, como en otros pasajes de Neh., v. gr. 2, 10.17; cf. Gen. 30, 18; 31, 49 y J § 170 c; G-K § 158 b. Neh. llama a Jerusalén *casa de los sepulcros de mis padres*, como en el v. 5 sencillamente *ciudad de los sepulcros de mis padres*. Estas palabras indican, a juicio de Batten, que Nehemías descendía de David «puesto que Jerusalén era en modo particular el sitio donde eran enterrados los reyes». Nosotros, sin negar precisamente que Neh. fuese descendiente de los monarcas de Judá, no nos atreviéramos a dar a dicha expresión un alcance tan concreto. Esta frase en boca de Neh. no expresa, como cree Bertholet, su sentimiento de ver que, una vez destruídos los muros de la ciudad, quedaban los sepulcros expuestos a la profanación, no habiendo ya nada que los defendiera; sino que más bien indica el tierno amor que profesaba Neh. a Jerusalén, como lugar donde descansaban sus padres. Y entendida la frase en este sentido no supone *necesariamente* que los sepulcros estuviesen encerrados dentro de la misma ciudad; basta que se hallasen junto a ella, en los valles que la circundaban (1).

4. El rey, muy naturalmente, le pregunta qué, pues, desea. El demostrativo זה sirve no más que para dar mayor fuerza a la partícula interrogativa (cf. J § 143 g; G-K § 136 c) como, v. gr., en 1 Sam. 10, 11. Antes de responder Neh., sabiendo que «cor regis in manu Domini»

(1) Si los judíos tenían o no la costumbre de sepultar en el interior de las poblaciones es cuestión distinta, que no es del caso tratar aquí. Puede verse Fernández, *Problemas de Topografía palestinense*, (FP) p. 158-160. De los reyes consta que eran sepultados en la ciudad de David; cf. 3 Reg. 2, 10; 11, 43; 14, 31 etc.

Díjome el rey: ¿Qué es, pues, lo que deseas? Me dirigí suplicante al Dios del cielo 5 y respondí al rey: Si al rey le parece bien, y si halló tu siervo gracia contigo, permíteme partir para Judá, a la ciudad de los sepulcros de mis padres y que pueda reedificarla. 6 Díjome el rey,

---

(Prov. 21, 1), invoca al Señor: «brevi iaculatoria sed ardenti, ut sicut ipse coeperat regem mihi meisque facere benevolum, sic et pergeret, ut postulationi meae quam ei propositurus eram de reaedificanda Jerusalem, annueret» (a Lapide).

5. Neh. pide al rey que le permita ir a Jerusalén con el objeto de restaurarla. La partícula אשר debe decirse con Siegfried que depende del sobreentendido verbo מבקש *deseo que*. Pero antes de hacer la petición propone, para prepararla, dos condiciones: si la cosa en sí misma le parece bien al rey, y si éste tiene el ánimo bien dispuesto hacia Neh., no si el monarca le juzga apto para la empresa, como quiere Bertheau.

6. שגל es una de las mujeres del harem, que tenía título y rango de reina; cf. Ps. 45, 10; Dan. 5, 2.3.23. No pocos autores (Serarius, Sánchez, etc.) pensaron que era Ester. Otros creen que se llamaba Damaspia. Los monarcas se hallaban evidentemente no celebrando un banquete, sino en comida familiar. En la última parte del v. tropiezan los intérpretes con cierta dificultad. En efecto, parece notarse falta de orden en las varias sentencias. El rey le pregunta a Neh. cuánto tiempo va a durar su ausencia. Luego, antes de darse respuesta alguna, se dice que al monarca le parece bien y le concede el permiso deseado. Y recibido ya éste, cuando holgaba la contestación, fija Neh. la fecha de su regreso a Susa. Una solución obvia y fácil fuera invertir los términos; y es cabalmente la que propone Batten. Según él, «fué trastocado el orden de las frases por

y la reina estaba sentada a su lado: ¿Hasta cuándo se prolongará tu viaje, y cuándo volverás? Pareció bien al rey, y me dió permiso para partir; y yo le señalé

---

equivocación de un copista». Una vez colocada la respuesta de Neh. antes de la concesión del permiso, todo corre como una seda. Pero el caso es que las versiones andan unánimemente de acuerdo con el TM.; y además, ninguna circunstancia cabe imaginar que pudiese dar pie a la transposición involuntaria del escribiente. La inversión propuesta debe tenerse, pues, por arbitraria. El mismo reparo cabe oponer al cambio del texto ideado por Winckler y aprobado en cierto modo por Bertholet: ויתן לי זמן; resultando no ser Nehemías quien fija la fecha, sino el mismo rey. Sentido excelente pero modificación injustificada. Siegfried traduce el impf. consc. por plusqpf. «le *había dado*»; versión que allana ciertamente la dificultad, pero que no nos parece estar en este contexto autorizada por la gramática. De haber querido expresar tal sentido, el autor habría más bien cambiado la manera de construir escribiendo ואני נתתי״. Finalmente, Hölscher (en Kautzsch 1923) se desembaraza de la frase declarándola adición redaccional: solución tan cómoda como poco fundada.

A nosotros parécenos que el texto en su orden actual y sin modificación alguna es susceptible de explicación suficientemente satisfactoria. Es natural que a la pregunta de los reyes siguiese entre éstos y Nehemías un diálogo más o menos prolijo, en que el copero dió contestación cumplida y el monarca otorgó el permiso deseado. Neh. al escribir sus memorias pasa por alto dicho razonamiento, pero lo tiene presente; y al fin del mismo, tal como lo recuerda señala dos puntos que en él iban incluídos: el permiso dado y la indicación de la fecha; y los señala en forma, por decirlo así, paralela, o sea, sin establecer relación de causalidad entre los mismos; y por ahí se explica cómo

plazo. 7 Dije entonces al rey: Si al rey le parece bien, dénseme patentes para los gobernadores de Abar-nahara, para que me faciliten el tránsito hasta que llegue a Judá; 8 y una patente para Asaf, intendente de los bos-

---

pudo nombrar en segundo término el que lógicamente era el primero. O quizá pudiera darse aún otra explicación. Y es, que con el verbo וישלחני por ventura no se quiso tanto expresar la concesión del permiso cuanto que el monarca se había *mostrado inclinado* a darlo. En tal hipótesis la última frase del v. se halla perfectamente en su lugar.

7. Nehemías, sabiendo que en su largo viaje puede tropezar con dificultades, con previsora prudencia suplica al rey que se le dé una especie de pasaporte o salvoconducto, es decir, cartas (cf. Esd. 4, 8) para los varios gobernadores de Abar-nahara, o sea, de la provincia al Oeste del Eufrates (cf. Esd. 8, 36); y esto no precisamente, al parecer, para que le presten auxilio positivo, sino sólo para que le dejen pasar libremente hasta Judá. La partícula אשר es aquí *final*, como en Deut. 4, 40; Jos. 3, 7 (J § 168 f) más bien que introductoria del objeto de la proposición (cf. G-K § 157 c), como quiere Siegfried.

8. Una recomendación especial pide Neh. para Asaf —nombre sin duda de un judío— superintendente del parque real. Este *pardes* (vocablo persa que fuera de aquí se lee sólo en Eccle. 2, 5; Cant. 4, 13) παραδεισος, paraíso, colócanlo unos, v. gr. a Lapide, P. Abel en el monte Líbano; otros, p. ej. Keil, en la Sefela (cf. 1 Par. 27, 28). Nada cabe afirmar en este punto con certeza; puede ser que se trate de la región de Etam ('Ain 'Atan) unos 11 km. al Sur de Jerusalén, donde parece colocar Josefo (*Ant.* VIII 7, 3) los jardines de Salomón; y en favor de esta opinión hacen valer algunos el hecho de que el pueblecito que domina el valle se llama precisamente Ortas

ques reales, a fin de que me suministre madera para la armazón de las puertas de la fortaleza que está junto al templo, para el muro de la ciudad y para la casa que

(*hortus?*), y que no muy lejos de allí se halla Dj. Fureidis que recuerda el nombre de *pardes*. No fuera extraño que, siendo dominio real, hubiese pasado éste de los reyes de Judá a los soberanos de Persia. Los bosques ahí existentes debían proporcionar el maderaje necesario para la fortaleza, para los muros de la ciudad y para la propia casa de Nehemías. La partíc. אשר[2] tiene la misma fuerza final que en el v. 7. קרה significa aquí poner la conveniente armazón de madera. La *bira* es ciertamente una fortaleza, que tiene su comandante propio (7, 2), y parece ser la misma de que habla Josefo (*Ant.* XV 11, 4) y a la cual da precisamente el nombre de βαρις, añadiendo que estaba al Norte del templo, y que fué reconstruída por Herodes con el nombre de *Antonia*. Esta situación se armonizaba bien con lo que luego se advierte en Neh., que *se hallaba junto a la casa*, es decir, al templo. Y como Neh. habla de cosa ya existente, conforme resalta de la manera de decir, síguese que dicha fortaleza se había levantado entre los años 537 y 445; y por ventura antes ya del destierro, bien que fuese luego destruida por Nabucodonosor. Es arbitraria la aserción de Torrey (*Compos.* p. 36) que la voz *bira* «no puede significar aquí sino el *patio fortificado del templo*», aserción refutada por Batten, quien a su vez sin más sólido fundamento propone leer: «la fortaleza, *que es* el templo». Verdad es que éste en 1 Par. 29, 1.19 se llama *bira*; pero son los únicos pasajes en toda la literatura canónica donde se le da tal nombre. Además, Nehemías no podía ignorar que el templo había sido ya restaurado mucho antes, en tiempo de Darío (Esd. 6, 15). Cuanto a los muros, a Batten le parece improbable que Neh. los haya mencionado, y nos advierte, por si no lo supiéramos, que

iré a habitar. Y accedió el rey a mi petición, como que la mano de mi Dios velaba favorablemente sobre mí.

9 Me presenté a los gobernadores de Abar-nahara y

---

dichos muros se construían con piedras: ¿a qué viene pues el maderamen? La respuesta no es difícil, y la había dado ya mucho antes Bertheau, diciendo que la madera servía no precisamente para los muros, sino para las puertas de los mismos (cf. 3, 3.6); y añade que la frase *para las murallas* es de suyo bastante clara, puesto que ya se entiende que la muralla con sus correspondientes puertas formaba la defensa de la ciudad (1). Por lo que hace a su propia casa, ignoramos por qué no se contentaba Neh. con la residencia de los gobernadores que le precedieron (cf. 5, 15), que sin duda la tenían. De todas maneras ningún motivo hay para descubrir aquí con Batten la mano del cronista. Que Neh. pensase en la construcción de un palacio para sí en nada se opone a su propósito de reconstruir las murallas.

El rey le concedió cuanto pedía, lo cual atribuye Neh. a Dios, que tenía favorablemente extendida la mano sobre él. Cf. Esd. 7, 6.9.28; 8, 18.31.

9. Del orden de las frases en este v. parece seguirse que Nehemías recibió del rey una escolta después que hubo presentado a los gobernadores la cartas de recomendación. A la verdad pudiera concebirse que sólo al penetrar en la provincia de Abar-nahara, por razones locales a nosotros desconocidas, el gobernador diese a Nehemías en nombre del rey una escolta. Muchos autores, empero, creen que ésta la recibió al tiempo ya de su partida, y orillan la dificultad traduciendo el verbo וישלח por plusqpf., *había enviado*. Así p. ej. Siegfried, Ryle, Oettli, Crampon, Höl-

(1) «da es sich von selbst versteht, dass die Mauer mit den Thoren die Befestigung der Stadt bildete.»

les entregué las patentes reales. Y mandó conmigo el rey oficiales del ejército y gente de a caballo. 10 Vino a saberlo Sanballat el horonita, y Tobías el sier-

---

scher en KAUTZSCH 1910, pero no en K. 1923. Esta solución es fácil y al parecer satisfactoria; pero, a menos de admitir que en Neh. se usen los tiempos con una cierta libertad, no creemos que la versión del impf. consecutivo por plusqpf. esté aquí justificada: el autor habría empleado más bien el perf.; cf. ad v. 6. Nosotros propondríamos una explicación que no cabe, es verdad, probar positivamente, pero que tenemos por muy plausible. Nehemías preocupado sobre todo por las varias gracias que había pedido y obtenido del rey, no puso en el texto lo de la escolta —que tal vez le fué dada sin que él la pidiese—; pero luego, queriendo hacer mención de la misma, lo añadió en el margen. Más tarde el copista, que la introdujo en el texto, la colocó a continuación del v. 9a y no al fin del v. 8, que era el sitio que le correspondía.

10. Apenas llegado a Jerusalén tuvo Nehemías la sensación de que le saldrían al paso poderosos adversarios. Aquí nombra dos. El nombre del primero *Sanballaṭ* (en los papiros de Elefantina (1) סנאבלט) = *Sin-uballiṭ, Sin-muballiṭ* (Sin vivifica) parece indicar su origen asirio. Se llama חרני *horonita* probablemente porque sería de Betoron (Jos. 10, 10 s.), o en algún modo estaría relacionado con dicha población. Hay quien lo interpreta de Harran (2) (Gen. 11, 31) en Mesopotamia, donde se rendía culto a Sin, o sea a la luna; o bien de Horonaim (3) en Moab (Is. 15, 5). *Tobiah*

(1) A. Cowley, *Aramaic Papyri of the Fifth Century B. C.* (Oxford, 1923) No. 30 lín. 29. Cf. más adelante *Excursus*, p. 412 ss.

(2) Klostermann, *Geschichte* 263, apud Bertholet.

(3) Así A. Schlatter, *War Bethoron der Wohnort Sanballats?* en

vo ammonita, y súpoles mal por extremo que viniese un hombre a interesarse por el bien de los hijos de Israel.

(Yahvé es bueno) llevaba nombre judío, y lo propio dígase de su hijo *Yehohanan* (6, 18); de donde concluyen algunos que era un israelita renegado (cf. Ryle). Nada se opone a que fuese de familia extranjera en íntima relación con los judíos, y que por esto se le impusiera dicho nombre, o que éste lo tomase con ocasión de su matrimonio con la hija de un israelita (cf. 6, 18). Ejemplo de cambio de nombre con motivo del matrimonio lo tenemos en Esd. 2, 61. Sellin (1) lo identifica con Tabeel (Esd. 4, 7) fundándose en la semejanza de nombre, y en que ambos se muestran enemigos de los judíos. En realidad tal identificación la tenemos por muy problemática. Dícese de Tobías que era *siervo ammonita*. Es difícil precisar el alcance de estas expresiones. Lo más obvio parece ser entenderlo en el sentido de que era de nación ammonita, y que hubo un tiempo en que se halló en baja condición, de la cual subió luego, no sabemos por qué medios, a una distinguida posición social (cf. Eccle. 10, 7). Posibles empero son otras interpretaciones: que era gobernador de Ammón de parte del rey de Persia (2); o bien que se había erigido en defensor de los intereses de Ammón, y por esto se le llama despectivamente *esclavo ammonita* (3). Una cosa está fuera de duda:

Zur Topographie und Geschichte Palästinas (Stuttgart 1893) p. 52-61. Sostiene este autor que las molestias que sufrió Nehemías venían no de los samaritanos, sino de gente de la Transjordania. Véase más adelante al v. 19.

(1) *Studien* I, 33.

(2) Véase *Excursus*, p. 253 ss.

(3) Cf. Bertholet.

que Tobías ocupaba una distinguida posición y era hombre de gran influencia; cf. 6, 17-19.

Naturalmente a éstos por motivos que aparecen más adelante desagradó (Kal de רעע cf. Gen. 21, 11 y G-K § 67 p) con grande desagrado (acus. indirecto, cf. J § 126), que hubiese venido un hombre que se interesase por el bien de Israel.

Excursión nocturna de Nehemías alrededor de los muros (1). 2, 11-15

Nehemías aparece aquí hombre sagaz y prudente. Llegado a Jerusalén se toma tres días sin duda para descansar del viaje, pero sobre todo, a lo que podemos conjeturar, para enterarse del estado de ánimo de la población, y en particular de los principales personajes que podían ayudarle o estorbarle en su empresa, y con los cuales es de creer que tendría frecuentes coloquios. Y luego, para darse cuenta personalmente del estado en que se hallaban las murallas, hace el giro de la ciudad solo y de noche, y esto con el fin de evitar toda discusión prematura sobre la grande obra que tenía en proyecto. Y esta cautela debió creerla tanto más necesaria, cuanto que sin duda se dió cuenta que no pocos de los prohombres de Jerusalén mantenían relaciones amistosas con aquellos que habían visto con malos ojos su venida a la santa ciudad. La prudencia, por consiguiente, aconsejaba suma reserva en la manera de obrar. El desenvolvimiento de los hechos demostró que Nehemías no se había engañado.

Este pasaje no es de escasa importancia para la topografía de la antigua Jerusalén; y lo fuera aún más, de po-

(1) Cf. Millar Burrows, *Nehemiah's Tour of Inspection*, en BASOR núm. 64 (Dec. 1936) 11-21.

der fijarse con precisión el punto de partida y de retorno de Nehemías, la *puerta del valle*, colocada por unos en las inmediaciones de la actual puerta de Jafa; por otros hacia el ángulo Sudoeste de la explanada del templo, al borde del Tyropoeon.

Según la identificación que se admita se interpretará naturalmente de muy diversa manera el itinerario de Nehemías. Este, conforme a la primera opinión, abarca las colinas occidental y oriental, es decir, que Neh. baja por el valle de Hinnom y remonta el torrente Cedrón (1). Si se prefiere la segunda, Neh. desciende por el Tyropoeon y sube por el Cedrón, de suerte que da la vuelta a la sola colina oriental (2). Una tercera dirección, a más de las dos indicadas, depende de la situación del sepulcro de David. Si éste se coloca en el monte Sión actual, Neh., en consecuencia, después de haber bajado por el valle de Hinnom, remonta el Tyropoeon dejando completamente fuera del itinerario la colina oriental (3).

La identificación, así de la puerta del valle como del sepulcro de David anda relacionada con problemas de índole más general, de cuya solución por consiguiente depende. Y como para la interpretación del texto precisa partir de una posición definida, nosotros mantenemos aquí la que tomamos en *Problemas de topografía palestinense* p. 148 ss., es decir, que colocamos la puerta del valle en los contornos de la actual puerta de Jafa; y cuanto a la tumba de David, la situamos en la colina oriental.

(1) Así numerosos autores, v. gr. Siegfried, Bertholet, Ryle, Dalman, etc.

(2) P. Germer-Durand, *Topographie de l'Ancienne Jérusalem*. Trabajo publicado por primera vez en *Echos d'Orient* 6 (1903). Kittel, *Geschichte* 3 p. 619 y otros.

(3) P. Leop. Fonck, en Hagen, *Lexicon Biblicum* 1905 vol. 2 col. 697 s.

11 Llegué pues a Jerusalén, y me estuve allí quedo tres días. 12 Entonces levantéme de noche, y unos pocos hombres conmigo—a nadie había comunicado lo que mi Dios ponía en mi corazón hacer por Jerusalén— y no llevaba conmigo otro jumento sino el jumento que yo mismo montaba. 13 Salí, pues, de noche por la puer-

---

Menciónanse en el itinerario tres puertas: la del *valle*, del *estiercol* y de la *fuente*; y se dan otras tres indicaciones topográficas: la *fuente de los dragones*, la *piscina del rey* y el *torrente*.

11. También de Esdras se dice (Esd. 8, 32) que con toda su caravana se estuvo quedo tres días en Jerusalén. Las circunstancias muestran que en este caso el fin principal y probablemente único era descansar de las fatigas del viaje, mientras que para Nehemías era, como ya dijimos, el secundario. Los *tres días* no es necesario entenderlos en sentido estricto: sabido es que dicho número, como varios otros p. ej. *cuarenta*, se emplea a las veces como determinación más o menos lata de un cierto espacio de tiempo.

12. לילה acus. absol. temporis. La voz מעט (subst. *poquedad*) está en aposición a la precedente (G-K § 131 e; J § 131 f). Tomó pues consigo unos pocos hombres, pero sólo una caballería —no especifica cual, si asno, mulo, o caballo— que montaba él mismo. Sus propósitos los reconocía como venidos de Dios, sin que esto empero implique inspiración o revelación propiamente dicha; propósitos que a nadie manifestó.

13. Nehemías baja por el valle de Hinnom —la parte occidental— llega frente a la fuente de los dragones, mencionada sólo aquí, la cual puede convenientemente colocarse en las inmediaciones de Birket es-Sulṭan, donde el valle tuerce en dirección oriental; y continuando valle abajo

ta del Valle hacia frente a la fuente del Dragón y hacia la puerta del Estercolero; y estuve observando los muros de Jerusalén, que estaban destrozados, y sus puertas, que habían sido consumidas por el fuego. 14 Y seguí adelante hacia la puerta de la Fuente y hacia la piscina del Rey; y faltaba sitio al jumento para pasar,

---

alcanza la puerta del estercolero (3, 13 c.; 12, 31), así llamada probablemente porque por junto a ella salían las inmundicias de la ciudad; y que ha de colocarse al Sur o Sudoeste de la colina occidental (1). Mientras iba caminando inspeccionaba Neh. los muros, y vió que estaban medio desmoronados (2) y las puertas incendiadas: úsase una frase casi idéntica a la de 1, 3. A nadie extrañará que Nehemías pudiese darse cuenta del estado de los muros, por más que fuera de noche.

14. El uso del verbo *pasar* parece indicar que la puerta de la fuente —llamada así probablemente porque por ella se iba a Bir Eyyub— se hallaba al extremo Sur de la colina oriental, para llegar a la cual tenía por consiguiente Nehemías que atravesar el Tyropoeon. Tal vez era la antigua puerta «entre los dos muros», por donde se salía al jardín de los reyes (4 Reg. 25, 4; Jer. 39, 4). La piscina del rey la identifican no pocos con la de Siloe; parece que ha de buscarse más arriba, bien que sea muy difícil señalar el sitio exacto. En aquel punto las ruinas del muro eran tales y el paso tan angosto, que la caballería no podía llevarle: (תחתי debajo de mí) esto es, siguiendo yo cabalgando.

(1) Cf. Guthe, ZDPV 5 (1882) 297; Schick, ZDPV 14 (1891) 52.

(2) Propiamente, cortados por brechas. Es de creer que el ejército de Nabucodonosor no se había entretenido en *arrasar* los muros, sino que sencillamente los había puesto en tal estado que resultaran inservibles. Cf. Kittel, *Geschichte* 3 p. 605.

yendo yo montado. 15 Fuí subiendo por la cañada de noche, y estuve observando la muralla; y regresé volviendo a entrar por la puerta del Valle.

16 Y cuanto a los jefes, no sabían adónde había ido

---

15. Bajóse pues Nehemías y empezó a andar a pié; y muy oportunamente se emplea el verbo *subir*, pues en aquel sitio, caminando de Sur a Norte, debía marchar cuesta arriba. El נחל es el Cedrón, pues así es llamado éste comúnmente; cf. 2 Sam. 15, 23; 3 Reg. 2, 37. Se repite que era de noche para indicar, al parecer, que aun no amanecía. La concisión con que Neh. habla de su vuelta puede dar y ha dado pie a encontradas interpretaciones. Bertheau, Hölscher piensan que Neh. siguió hacia el Norte, hasta que torciendo al Oeste regresó a la puerta del valle, habiendo hecho el circuito de toda la ciudad. En vista de que de todo ese perímetro septentrional no se nombra ni un solo sitio nosotros, con Bertholet, Siegfried y otros, tenemos por más probable que Neh. volvió sobre sus pasos y regresó por el mismo camino que había andado. Y a esta interpretación parecen responder mejor las varias expresiones que se usan: *volví*, es decir, volví atrás, renuncié a seguir adelante; *y vine a la puerta del Valle*; *y volví*, esto es, regresé a mi casa.

Alocución de Nehemías 2, 16-18

16. סגנים (Esd. 9, 2) voz de origen asirio (prefecto, gobernador), los que desempeñaban algún oficio público y ejercían una cierta autoridad; y como por razón de su cargo eran los que más de cerca debían interesarse en lo que tocaba a la ciudad, por esto los nombra a ellos Neh. en particular. Luego particulariza de un modo un tanto singular las varias clases de personas que constituían la población. יהודים no es, como a primera vista pudiera parecer, una denominación que abrace todas las clases en general

ni lo que iba yo a hacer, pues ni a los judíos, ni a los sacerdotes, ni a los nobles ,ni a los jefes me había hasta

---

(Hölscher), ni tampoco se restringe a la aristocracia (Siegfried), ni a las clases inferiores en contraposición a la nobleza (Bertheau). El verdadero alcance de la voz nos lo da 5, 1 comparado con 5, 7: el pueblo, es decir, la gente pobre, se queja de los *judíos* que lo oprimen prestándole dinero a condiciones muy onerosas; por judíos se entienden por consiguiente los ricos, las personas de buena posición, prescindiendo de si son nobles o ejercen cargo público. Verdad es que en el v. 4 Nehemías se dirige no más que a los nobles y a los magistrados; pero hácelo evidentemente porque éstos eran los más culpables, no sólo por cometer ellos un tal abuso, sino también porque eran, por lo menos en parte, responsables de los demás. Así que en nuestro pasaje por *judíos* han de entenderse las personas de posición holgada. חרים que se junta no pocas veces con סגנים (4, 8. 13; 5, 7; 7, 5 etc.) significa los *nobles*; y tal vez puede considerarse como sinónimo de שׂרים ; cf. Esd. 9, 1; 10, 14; y sobre todo 9, 2 donde שׂרים se junta con סגנים. מלאכה se dice del trabajo en las murallas (5, 16), en la reedificación del templo (Esd. 3, 9); del ministerio en el templo (Neh. 11, 12; 13, 10). Es de todo punto improbable, por más que a ello se incline Bertholet, que se trate aquí de ministros del culto. Por otra parte hemos de convenir con dicho autor que «no se ve cómo Nehemías puede hablar de los demás constructores». En efecto, no se había aún empezado a trabajar en la restauración de los muros. Por esto los hay (Oettli, Ryle) que lo entienden del *futuro* (1) trabajo de los muros. Hölscher lo interpreta de los

(1) «referring by anticipation to the large body who were shortly afterwards employed on 'the work' of building the walls» (Ryle).

entonces declarado. 17 Y les dije: Vosotros estáis viendo la deplorable situación en que nos hallamos; cómo Jerusalén está desolada y sus puertas han sido consumi-

---

que ejercían cargo público (1), y la misma interpretación da Kaupel (2). La expresión de suyo pudiera entenderse de la *gente trabajadora* en general, lo que actualmente diríamos *obreros*, sin ninguna alusión concreta a los muros y mucho menos al templo: sería la clase de habitantes que está en contraposición de los *yehudim*, y que en cierto modo se identifica con el *pueblo* de 5, 1. Pero a esto parece oponerse el que el autor no dice, como justamente observa Kaupel, «los que...», sino «los *demás* que...», frase que pone en relación a los que luego se mencionan con los precedentes y engloba a unos y otros, siquiera de una manera general, en la misma categoría, por consiguiente los que tenían algún oficio, los que ejercían algún cargo público. Y este sentido creemos está justificado por 1 Par. 29, 6; Dan. 8, 27; Est. 9, 3; donde se habla de *oficiales del rey*; y sobre todo por Est. 3, 9 en cuyo pasaje la expresión עשי המלאכה significa sencillamente *oficiales*, hombres que *ejercían un cargo público*. עד־כן (únicamente aquí) «hasta *así*»; equivalente a עד־כה (Ex. 7, 16) y עד־כען (Esd. 5, 16); en una palabra: *hasta ahora*.

17. Neh. convocó una junta, sin duda, de los principales; les recuerda la condición deplorable de la ciudad (cf. 1, 3; 2, 13), y los exhorta a emprender la reconstrucción del muro de Jerusalén, para que no sigan siendo objeto de oprobio (1, 3; 3, 36), pues era una vergüenza para ellos dejar que la ciudad continuara en tal estado. El אשר [2]

(1) «...der in öffentlicher Stellung war».

(2) «es sind irgendwie beamtete Leute» (*Biblica* 21 [1940] 40-44). Discute largamente y con limpidez el sentido propio de dicha expresión en nuestro pasaje.

das por el fuego. ¡Ea!, vamos a restaurar el muro de Jerusalén, y no seamos ya más objeto de ignominia.
18 Y les referí cómo la mano de mi Dios había estado

---

puede servir de introducción a la frase siguiente, en cuyo caso depende del verbo *veis*; o bien puede tomarse como equivalente de la partícula כי; cf. ad v. 3.

18. Para animarlos a la empresa les dice cómo había experimentado ya la protección divina y el favor del monarca, garantía todo ello de feliz éxito. El אשר[1] puede entenderse como dependiente del verbo *manifesté*, o bien como relativo que se refiere a la *mano de Dios*. Sobre esta última expresión cf. ad v. 8. La alocución de Nehemías obtuvo su efecto: todos se mostraron prontos a secundar sus planes. *Fortalecieron sus manos*, es decir, se aprestaron con energía; cf. Esd. 6, 22. לטובה ha recibido muy diversas interpretaciones: *para la buena obra* (Bertheau, Hölscher); *con éxito* (Siegfried); *con buenos auspicios* (Batten). Todas son más o menos probables; ninguna se impone.

Este pasaje (2, 11-18), que lleva estampado el sello de la autenticidad, tan del natural parece tomado —ésta es por lo menos nuestra impresión—, es calificado por Hölscher de relato no objetivo sino tendencioso, escrito con parcialidad (1); y añade que, para darse cuenta de su índole y de su verdadero alcance, hay que leer entre líneas (2); y leyendo dicho autor *entre líneas* descubre en el escrito varias incongruencias y aun contradicciones. El hacer la excursión *de noche* era inútil, puesto que «sin suscitar sos-

(1) «Sie ist also kein objektiver Bericht, sondern eine Tendenzschrift, geschrieben *cum ira et studio*» (en KAUTZSCH 1923).

(2) «überall muss man zwischen den Zeilen lesen» (ibid). Evidentemente los que se contentan con leer lo que hay en las líneas del libro están incapacitados para dar con el verdadero sentido.

velando favorablemente sobre mí, y además las palabras que me había dicho el rey. Y respondieron: ¡Adelante, a restaurar! Y pusieron manos a la obra con buen ánimo.

---

pecha alguna podía hacerla de día» (1). Lástima que Hölscher no nos haya dicho cómo y de qué manera. Pero hay más; Nehemías se pone en pugna consigo mismo: En efecto, guarda tan celosamente el secreto sobre sus planes, y al día siguiente (2) los expone en pública asamblea! Otra circunstancia todavía hay de todo punto increíble: Nehemías hace su proposición, e inmediatamente todo el mundo la acepta con entusiasmo y ponen luego mano a la obra. ¿Cómo es esto posible, si *leyendo entre líneas* se ve que Neh. llevó al cabo la reconstrucción de los muros contra la oposición de los judíos? Tal manera de presentar los acontecimientos, concluye Hölscher, debe tenerse en lo sustancial por imaginaria (3). Finalmente, el modo mismo de hablar de Neh. es de suyo inverosímil. Si él sospechaba de la disposición hostil de los judíos ¿cómo en su alocución

(1) Batten, por su parte, *agudamente* observa que «si la oscuridad era suficiente para impedir que la comitiva fuese descubierta, debía de serlo también para impedir que se pudiera formar una idea satisfactoria del estado de las murallas».

(2) «Tags darauf». Prudentemente modifica el autor su frase añadiendo entre paréntesis «oder bald darauf». Batten tiene menos escrúpulos: él cree poder afirmar que Neh. hizo sus declaraciones inmediatamente después de su vuelta («immediately upon his return from his ride»). Y añade explícitamente que ya por este tiempo estaban reunidos numerosos nobles, sacerdotes y otros; solamente está incierto sobre si esto acontecía a la mañana o aún de noche («Was this early in the morning or still at night?»). La conclusión de Batten es, que la expresión *de noche*, que se lee no menos de tres veces en el breve pasaje, ha de tenerse probablemente como añadida por un editor, a quien se le ocurrió que la oscuridad de la noche debía constituir un elemento esencial del secreto.

(3) «Diese ganze Darstellung ist offenbar im wesentlichen fingiert.»

apela a su buena voluntad, y no se impone más bien con su autoridad de gobernador? (1).

Mucho nos tememos que a fuerza de leer *entre* líneas se dejen de leer las líneas mismas. En primer lugar nada absolutamente sabemos de *cuándo* se reunió la asamblea. Pudieron muy bien pasar varios días, y en ellos mantener Nehemías su secreto. Cuanto a si era posible hacer la excursión en pleno día sin dar lugar a sospechas, fácilmente se convendrá en que Neh. era mejor juez que nuestros modernos críticos a 25 siglos de distancia de los hechos. Y de todas maneras, sea lo que fuere de la realidad objetiva, Nehemías juzgó conveniente hacer el circuito de noche. Pudo equivocarse en su juicio; pero esto no amengua en un ápice la veracidad del relato. Que la oscuridad impedía darse cuenta del estado de los muros! diríase que quien pone tal reparo no conoce las noches de Palestina. La aceptación entusiástica del plan propuesto por Nehemías nada tiene de fingido, como pretende Hölscher. Sabido es qué influencia puede ejercer, aun sobre ánimos menos bien dispuestos, la elocuencia de un hombre de prestigio. Las dificultades que por ventura surgieron en el decurso de la obra no cabe invocarlas en prueba de hostilidad en sus principios. Valerse de tal argumento es mostrar desconocimiento absoluto de la realidad de las cosas. Que algunos no fueran favorables a la reconstrucción de los muros, es posible —bien que de esto nada positivamente nos conste—; pero éstos eran sin duda los menos, los que se sentían ligados por sus relaciones con Sanballat y compadres; y aun esos mismos no es nada temerario afirmar que en la grande asamblea no pudieron oponerse a la mayoría, y aun que fueron arras-

(1) «Wenn er gegen die Gesinnung der Juden misstrauisch war, wozu wendet er sich dann doch an ihren guten Willen, statt sie mit statthalterlicher Macht zu zwingen?»

19 Tuvieron de esto noticia Sanballat el horonita, y Tobías el siervo ammonita, y Gešem el árabe, y nos

---

trados por la corriente de patriotismo. Finalmente, aun dado caso que pudiera valerse Neh. de su autoridad de *peḥa* para imponer la restauración de las murallas, es indudable que la conducta que prefirió seguir era con mucho la más prudente. Una obra emprendida con entusiasmo y sostenida por el espíritu patriótico tenía mucho mayores probabilidades de feliz éxito que si hubiera sido impuesta con la fuerza. Ni sabemos de qué medios disponía Neh. para hacer cumplir sus órdenes. Si los habitantes hubiesen opuesto aunque no fuera más que resistencia pasiva, contra ésta se habrían de fijo estrellado todos los esfuerzos del gobernador (1).

Incipiente hostilidad de Sanballat y sus compañeros 2,19 s.

19. Apenas habían puesto mano a la obra cuando los adversarios se las toman con ellos; por una parte burlándose y mofándose, como si emprendieran un trabajo muy superior a sus fuerzas (cf. 3, 35), y por otra acusándolos de querer rebelarse contra el rey (cf. 6, 6). Debían sin duda conocer los poderes de Nehemías; pero fingían ignorarlos. Reconstruir los muros era poner la ciudad en estado de defensa; y ¿contra quién había de ser sino contra el rey de Persia? Su intención no podía ser otra, pues, sino recobrar la independencia. Ellos, Sanballat y sus compadres, velaban

(1) Kittel (*Geschichte* 3 p. 618) da otra respuesta: Dice que muy probablemente Neh. vino a Jerusalén no con el oficio y autoridad de gobernador, sino como mero hombre de confianza del rey, bien que provisto de amplios poderes. Es claro que en tales condiciones no podía imponerse como autoridad oficial. De todas maneras, en cualquier hipótesis se explica perfectamente la manera de obrar de Nehemías.

tomaron a mofa y a desprecio, y decían: ¿Qué es esto que estáis vosotros haciendo? ¿Contra el rey vais a re-

---

por los intereses del monarca. Se repite hasta cierto punto lo de Esd. 4. A los dos adversarios, nombrados ya en el v. 10, se añade un tercero, Gešem, cuyo nombre aparece de nuevo en 6, 1 y 6 (aquí Gašmu). Dícese de él que era *árabe*.

Schlatter (1) sostiene que las hostilidades venían de la Transjordania, no de Samaria, de la cual nada tenía Neh. que temer (2). Fúndase principalmente en que siendo Tobías y Gešem del otro lado del Jordán, también debía de serlo Sanballat, cuya patria por consiguiente ha de identificarse no con uno de los dos Betoron de Palestina, sino con Horonaim en la región de Moab (p. 57 s.). El texto de 3, 34, donde se habla de Samaria, lo interpreta de manera que no se oponga a su tesis.

Nosotros creemos, por el contrario, que entre los adversarios que hostigan a Nehemías se contaban ciertamente los habitantes de la Transjordania, pero que las hostilidades venían sobre todo de Samaria.

Los árabes (cf. 4, 1) en ningún modo es necesario suponer con Schlatter (p. 57) que habitaban del otro lado del Jordán; podían muy bien llamarse así ciertas tribus del Sur de Palestina (3), como admiten muchos autores, p. ej. Siegfried, Ryle, Bertholet. Es más, pudo muy bien acontecer que una parte se subiera hacia el Norte y ocupara alguna región no lejos de Jerusalén. Y lo propio dígase de los ammonitas y moabitas (4, 1; 13, 23): serían habitantes de Ammón y Moab, que por motivos que ignoramos se habían transferido a Palestina, formando aquí una especie de

(1) *Zur Topographie*, p. 52 ss.

(2) «Momentan war für Nehemia von Samarien nichts zu fürchten» (p. 59).

(3) Véase *Excursus*, p. 253; y p. 290.

belaros? 20 Correspondí a sus dichos diciéndoles: El Dios del cielo, él nos dará éxito feliz: por nuestra

---

colonias que vivían hasta cierto punto separadas de los del país. De esta suerte se explica sin dificultad que todos esos elementos extranjeros se concertaran para hostigar a Nehemías. Que antes de la venida de éste mantenían relaciones amistosas con los principales judíos aprovechándose de ellas para sus propios intereses, despréndese claramente de 2, 10 y de cuanto aconteció más tarde en el decurso de la obra (cf. 6, 10 ss. 17 ss.), y después de la partida de Nehemías (cf. 13, 4 ss. 28). Y que en la oposición al levantamiento de los muros tuvieran parte muy principal los samaritanos, lo prueba no solamente el texto de 3, 34, (1) sino también el ser Sanballat samaritano (2), y asimismo en algún modo el hecho de que los samaritanos aparecen ya en Esd. 4 como enemigos jurados de los judíos.

20. En su respuesta no se defiende Neh. de la acusación de rebeldía: probablemente porque no ignoraba que sus adversarios conociendo, como sin duda conocían, la autorización del soberano, no podían lanzarla en serio. Responde sí a la burla y al desprecio; y para esto se contenta con recordarles que ellos, los judíos ocupados en la grande obra, son los siervos del Dios del cielo, y este Dios les hará salir adelante con la empresa. Al fin añade unas frases, que nada tienen que ver con las acusaciones y burlas del adversario, y que son muy significativas. Díceles Neh. que ellos nada tienen que ver con Jerusalén; se les excluye de toda participación en lo que toca a la ciudad. Tal manera de hablar, en cierto modo inesperada, supone algo que no se dijo hasta ahora, pero que cabe concluir de los acontecimientos que se fueron desarrollando. Sanballat y sus compañeros,

(1) Véase la interpretación en su propio lugar.
(2) Cf. p. 255.

parte nosotros, sus siervos, iremos adelante en edificar. Cuanto a vosotros, no tendréis ni parte, ni derecho, ni memorial en Jerusalén.

---

prevaliéndose de la amistad con ciertos judíos influyentes, se arrogaban el derecho de intervenir en los asuntos de la ciudad, intervención que algunos veían con buenos ojos, pero que la gran mayoría debía de tolerar de mala gana, sin que empero se atreviesen a oponerse abiertamente. Nehemías se declara sin ambajes contra un tal estado de cosas; afirma la absoluta independencia de los judíos respecto de los prepotentes intrigantes. De aquí la enemistad. No creemos que se trate en particular de rechazados ofrecimientos a cooperar en la reconstrucción de las murallas (1), ni de pretensiones a participar en el culto divino del templo (2), sino más bien en general de un cierto derecho que se arrogaban de entrometerse en los asuntos de los judíos. חלך *parte, participación,* cf. Jos. 22, 25. צדקה es aquí *derecho,* cf. 2 Sam. 19, 29; no pueden alegar derecho alguno. De זכרון *memorial, recuerdo,* se dan varias interpretaciones. La más general (Bertheau, Siegfried, Bertholet, que la toman de Stade) es que no tendrán en Jerusalén descendencia que perpetúe su memoria; Ryle lo entiende en el sentido de que los samaritanos no poseen prueba alguna de antiguas relaciones con la ciudad santa; en *Hebr. Lex.* se da a la palabra el significado de «prueba de ciudadanía». Nosotros creemos con Batten que Nehemías usa el vocablo en una acepción menos concreta, más amplia; quiere decir, que ni memoria de ellos ha de quedar en Jerusalén.

(1) Cf. Batten, p. 205.

(2) Marquart, *Fundamente,* p. 58, quien afirma que Neh. quería levantar los muros precisamente para impedirles el ejercicio de sus pretendidos derechos.

Excursus

Los adversarios de Nehemías.—La actitud reservada de Nehemías, el rigoroso secreto con que procedió hacen sospechar que no todos dentro de la misma Comunidad judía eran favorables al nuevo gobernador ; sospecha que se trueca en certidumbre a medida que se adelanta en la lectura del relato. Pero esa hostilidad era más bien negativa, o de todos modos disimulada: alejamiento moral, falta de cooperación entusiasta, oposición sorda y encubierta. La franca hostilidad venía de fuera ; y a no dudarlo, de un gran número de individuos pertenecientes a los pueblos circunstantes ; pero Nehemías en sus Memorias no especifica sino tres: Šanballat, Tobías y Gešem (2, 19), de cuya procedencia y condición no se dice sino que el primero era *horonita*, el segundo *esclavo ammonita* y el tercero *árabe*. Esa extrema sobriedad de datos deja naturalmente ancho campo a multitud de interpretaciones.

Empezando por el último, *Gešem*, varias indicaciones esporádicas dan a entender que era personaje de singular importancia. El es quien con Sanballat invita a Nehemías a una entrevista (6, 2), y en 6, 6 se citan sus palabras dándoles un realce particular. Es, por consiguiente, probable que fuese el jefe de una comunidad de árabes —quizá los que se mencionan en 4, 1— que habitaba no en la península arábiga ni en Arabia Petrea, sino en la región meridional de Palestina, cf. ad 4, 1. Sin argumento alguno plausible, y contra el testimonio expreso de Nehemías, pretende Smend, ZATW 2 (1882) 146, que no era árabe sino israelita.

El nombre de *Tobías*, como también el de su hijo *Yehoḥanan* (6, 18), son evidentemente judíos, como que uno de los dos elementos es *Yahvé*. No es, pues, maravilla que se le haya creído israelita (Smend, l. c.) natural de Kefar 'Ammoni (o Ammonai, o Ammonah) en la tribu de Benjamín (Jos. 18, 24). Tal hipótesis, con todo, ha de tenerse por su-

mamente improbable. En 3, 1 se habla de los *'ammonim*, los cuales —sobre todo juntándose con los árabes y los azotios— son ciertamente los ammonitas; es, pues, natural que, cuando a Tobías se le llama *'ammoni*, se entienda tal designación en el sentido de Ammonita, o sea, perteneciente a los *Hijos de Ammon* (Cheyne,, *Encyclopaedia Biblica*, vol. 4, col. 5109, piensa que *ammonita* quiere decir *jerahmeelita*. Sale aquí a flote su curiosa teoría sobre Jerahmeel). Que él y su hijo llevaran nombre teóforo de Yahvé nada tiene de extraño si formaban parte de un grupo de ammonitas establecidos en Palestina; o bien que viviendo en Ammón tenían, por alguna razón especial, estrechas relaciones con los judíos. Mayor dificultad ofrece la otra nota personal con que el autor le distingue llamándole *ha'ebed*, «*el siervo*, o *el esclavo* ammonita». No faltó quien tratara de desembarazarse del oscuro vocablo (Cheyne, l. c.) diciendo que *'ebed* es corrupción de *'arabi*, vocablo, este último, que erróneamente había aplicado el autor a Tobías. Tal hipótesis es puramente arbitraria, sin fundamento alguno plausible. Hay que mantener por consiguiente la voz *'ebed*. Pero sobre su verdadero sentido nada bien definido cabe afirmar. Alguien (Rawlinson, apud Nikel, p. 189) sugirió que había sido realmente esclavo entre los ammonitas, pero que luego fué tomado por Sanballat como secretario particular, cuyo oficio desempeñaba durante ese período de hostilidades con Nehemías. Doble suposición que tenemos por de todo punto improbable. El relato bíblico no da la impresión de que fuese un subordinado de Sanballat, sino más bien personaje independiente, y puesto en cierto modo al mismo nivel que aquél. Cómo hubiese llegado a tal posición si antes había sido esclavo entre los suyos no se concibe fácilmente; y por lo mismo no creemos poder admitir una tal esclavitud. Otros (cf. Bertholet, p. 50) piensan que, siendo israelita, se había puesto de tal manera al servicio de los ammonitas que des-

pectivamente se le llamaba *el esclavo ammonita*. Más bien diríamos con Nikel (l. c. p. 189), Bertheau, Sellin (1), que *'ebed* ha de tomarse aquí como equivalente de siervo en sentido lato, es decir, *empleado, oficial,* que lo sería, o lo habría sido del rey de Persia ; y esto mismo explica su influencia y el importante papel que desempeñaba. Por menos probable tenemos la opinión de algunos que lo consideran como persa, y que se llama *ammonita* por haber sido gobernador del país de Ammón. Según Sellin (*Studien* II p. 33) este Tobías habría sido el redactor de aquel documento de Esd. 4 mandado al monarca persa para impedir la construcción del templo. El fundamento de tal identificación está en que Tabeel, que allí (Esd. 4, 7) se da como autor del escrito, no es sino la forma aramaica de Tobiyah. Poco firme nos parece tal fundamento ; como si no se dieran con frecuencia dos personajes homónimos.

El nombre de *Sanballat* aparece, como ya insinuamos, en la carta que los sacerdotes de la colonia militar judía de Elefantina dirigieron a Bagoas, gobernador de Judá, el año 17 de Darío II, o sea, en 408. Al fin del documento se dice que han escrito también «a Delaías y a Selemías, hijos de Sanballat, Prefecto (paḥat) de Samaria». Se trata sin duda del adversario de Nehemías —que por aquel tiempo habría ya muerto— y por estas palabras estamos ciertos de lo que ya podíamos en cierto modo sospechar, esto es, que Sanballat era jefe de la Comunidad samaritana.

Sobre los papiros de Elefantina véanse más pormenores en el *Excursus* p. 412 ss.

También Josefo habla de Sanballat en *Ant.* XI 7 y 8.

En 4, 1 entre los adversarios de Nehemías cuéntanse también los *ašdoditas,* sobre los cuales cf. p. 290.

Las hostilidades con que ya desde el principio se encon-

(1) Sellin (*Serubbabel*, p. 53) aduce Lam. 5, 8 donde עבדים parece referirse a los oficiales caldeos que dominaban el pueblo.

tró Nehemías, y que en vez de amenguar cabe decir que fueron siempre en aumento, a nadie sorprenderán por poco que se consideren las condiciones religioso-sociales de Judá. Y no sólo Nehemías sino ya también sus predecesores, Zorobabel y Esdras, y aun los mismos repatriados que con ellos vinieron.

Durante las varias deportaciones los que se quedaban en el país ocuparían naturalmente las tierras de los que partían para el destierro. Con esto se creaban nuevos intereses, y es claro que los recientes poseedores habían de ver no sin recelo la vuelta de los antiguos propietarios. Estos por la fuerza misma de las cosas resultaban enemigos de aquéllos. Es ni más ni menos lo que tristemente se repitió en nuestros días: Forzados muchos judíos, huyendo la persecución, a abandonar sus casas, fueron éstas ocupadas por nuevos moradores, quienes, una vez pasada la tempestad, no se resignaban fácilmente a ceder el puesto a sus antiguos amos. Además entraba de por medio otro elemento, el religioso. Arruinado el templo, abandonados en cierto modo a sí mismos, en contacto continuo con los idólatras, esos judíos quedados en el país, por fuerza sus costumbres se habían de relajar, y había de amortiguarse su fe cuando no extinguirse por completo. ¿Cómo habían de mirar con simpatía esos relajados, medio paganos, a hombres tales como Esdras y Nehemías, quienes abrasados en el celo de la Ley iban a urgir su observancia y a restaurar en toda su pureza el culto del verdadero y único Dios? Siempre y en todas partes la masa relajada miró como adversario al reformador.

Ni menos, antes bien más hostil era la actitud de los extranjeros. Desde el asesinato de Godolías se había quedado Judá sin jefe indígena y sentíase impotente para resistir a la penetración, sea pacífica sea violenta, de los pueblos circunvecinos. Estos, bien apropiándose parte del territorio, bien por medio de enlaces matrimoniales, habíanse adueñado

de parte del país y habían logrado adquirir en él grande influencia. El pobre pueblo vivía forzosamente resignado, y sin fuerza y por ventura ni siquiera voluntad de reaccionar. Esos que pudiéramos llamar intrusos sentían que Zorobabel, Esdras y sobre todo Nehemías, junto con el espíritu religioso volvían dispuestos a levantar el espíritu nacional, y que el influjo, por consiguiente, y dominio que ellos de tiempo venían ejerciendo estaba seriamente amenazado. No es maravilla que, siendo el interés común a todos, se aunaran todos para formar un frente común, y combatieran con toda clase de armás para mantener sus posiciones y paralizar la gran reforma religioso-nacional.

Reconstrucción de los muros (1). 3, 1-32

La descripción empieza pòr la puerta del ganado, al extremo Nordeste de la ciudad; sigue en dirección occidental; baja luego hacia el Sur a lo largo del actual monte Sión; y dando la vuelta a éste y al Ofel remonta el Cedrón y termina por donde comenzó, la puerta del ganado.

Las puertas, con las torres y otras indicaciones topográficas, son las siguientes:

1) Puerta del ganado, v. 1. (Torres Mea y Hananeel, v. 1)

2) Puerta del pescado, v. 3.

3) Puerta antigua, v. 6. (Muro espacioso, v. 8. Torre de los hornos, v. 11)

4) Puerta del valle, v. 13.

5) Puerta del estercolero, v. 14.

Puerta de la fuente, v. 15. (Piscina de Siloe y Escala de la ciudad de David, v. 15. Sepulcros de David; Piscina ar-

(1) Cf. Millar Burrows, *Nehemiah 3, 1-32 as a Source for the Topography of Ancient Jerusalem*, en AASOR 14 (1934) 115-140.

III 1 Púsose a la obra Eliasib, sumo sacerdote, y sus hermanos los sacerdotes, y edificaron la puerta del

---

tificial; Casa de los fuertes, v. 16; Casa del sumo sacerdote Eliasib, v. 20; el Angulo, v. 24; Torre saliente, v. 25; Ofel, v. 26)

7) Puerta del agua, v. 26. (Grande Torre saliente; Muro del Ofel, v. 27)

8) Puerta de los caballos, v. 28.

9) Puerta oriental, v. 29 (Casa de los natineos y de los comerciantes, v. 31)

10) Puerta de la guardia, v. 31. (Aposento superior del ángulo, v. 31)

1. ויקם corresponde muy bien a la expresión de 2 ,18. *Eliasib*, cf. 12, 10 donde se da su genealogía; también aparece su nombre en Esd. 10, 6. No fué pequeño triunfo de Nehemías que en la reconstrucción de los muros tomase la delantera el sumo sacerdote quien, a juzgar por lo que dice en 13, 4 s. 28, no es temerario suponer que ya de tiempo había tenido sus simpatías con el partido samaritano. La puerta del ganado se menciona asimismo en 3, 32 y en 12, 39, y es sin duda la misma de que se habla en Joh. 5, 2. El que fuese construída por los sacerdotes hace ya sospechar que se hallaba cerca del templo, sospecha que se convierte en certeza, si se atiende al contexto de 12, 39, donde se trata de la dirección y confluencia de los dos coros, y de donde es dado concluir que dicha puerta estaba hacia el Nordeste de la ciudad. Cabe decir en general que correspondía poco más o menos a la actual puerta de S. Esteban o Sitti Mariam. Precisar su posición con toda exactitud no es posible (1). Si el muro de la ciudad coincidía con el de cir-

(1) Sobre su situación precisa pueden verse algunas consideraciones de Schick en ZDPV 14 (1891) 45. Véase asimismo el diseño de Guthe en ZDPV 8 (1885) plancha VIII.

Ganado: la consagraron y pusieron sus hojas. Siguieron construyendo hasta la torre de Mea, que consa-

---

cunvalación del templo, la puerta caía dentro de la explanada actual, puesto que es ésta más amplia que la de Salomón. El nombre le venía sin duda del hecho que por allí se introducían las víctimas para los sacrificios; o más bien de un mercado de animales, el cual estaba al principio fuera del muro, y luego se fué poco a poco introduciendo dentro de la explanada misma del templo (Joh. 2, 13 ss.). קדשוהו (1) Sólo aquí se usa este verbo; en los otros pasajes se emplea קרוהו (v. 3. 6), o el verbo בנה (v. 13. 14. 15). La consagración general del muro se hizo más tarde (12, 27); pero no es maravilla que los sacerdotes quisieran consagrar, inmediatamente después de terminada, la parte que ellos mismos habían construído. Por esta razón creemos deber conservar con Bertheau, Siegfried, Oettli, Ryle el TM contra no pocos autores (Bertholet, Hölscher, Batten, Vincent, RB 1904, 61) que cambian קדשוהו en קרוהו, en oposición con LXX Sir. Vulg. דלתתיו son las dos hojas, ordinariamente de madera, con que se cierra y se abre la puerta. Como en 6, 1 afirma Nehemías que hasta después de terminados los muros no se pusieron las hojas de las puertas, hemos de concluir que así de los sacerdotes como también de otros (3, 3. 6. 13 etc.) por anticipación se dice que lo hicieron. ועד־מגדל״ Estas frases ofrecen dificultad. La versión material sería: *y hasta la torre de Mea* (2), *la consagraron, hasta la torre de Hananeel*; versión que revela a ojos vistas lo deficiente del original. Lo más cómodo

(1) Cf. 3 Reg. 8, 64 donde se lee el mismo verbo tratándose de la consagración del atrio del templo hecha por Salomón.

(2) Difícil es saber el significado de *mea*. LXX vierte por *ciento*: ¿se refiere a su altura o al número de sus defensores? Lo ignoramos.

fuera desembarazarse de las dificultades eliminando todo el inciso, como hace Batten, quien lo considera como intruso, venido «del v. 2, o de alguna otra sección, o de 12, 39»! Afortunadamente no tiene imitadores, que nosotros sepamos, en esta arbitraria manera de tratar el texto. Lo que sí rechazan algunos como glosa es el verbo *consagraron*, v. gr. Hölscher y Vincent. Este último explica la presencia de המאה קדשוהו como dittografía de la precedente expresión המה קדשוהו (1) dittografía que, dada la distancia de las dos frases, es bien poco probable. Nosotros con Bertheau, Oettli, Siegfried, Ryle creemos deber conservar dicho verbo, apoyado como está por LXX AB א Lag. Sir. Vulg. y otras versiones. Todo el inciso ha de entenderse probablemente en el sentido que los sacerdotes reconstruyeron el muro adjunto a la puerta del rebaño hasta la torre Mea y aun siguieron adelante hasta la torre Hananeel. Por qué no consagraron ésta, lo ignoramos: quizá porque la torre misma no la construyeron, sino únicamente el muro. Su nombre —que lo es probablemente de persona, de la cual, no sabemos por qué motivo, tomó el suyo la torre— lo leemos asimismo en 12, 39; Jer. 31, 38; Zach. 14, 10; pero ninguno de estos pasajes da bastante luz para fijar con más exactitud su posición. No es improbable que, como quiere Guthe (l. c.), se hallase a poca distancia de la otra, dentro

(1) Con esto, claro está, queda excluída la «prétendue tour Méa». De ésta había tratado ya de propósito el mismo P. Vincent en RB 1899, 582-589. Pasa cuidadosamente en revista las varias versiones, llegando a la conclusión que «la tour Méa, manquant de bases, doit disparaître» (p. 583); y espera que «peut-être disparaîtra-t-elle entièrement de la topographie biblique» (p. 587). Esa esperanza hasta ahora no se ha cumplido: intérpretes y topógrafos (Bertholet, Siegfried, Hölscher, Ryle, Guthe, Riess-Heidet, etc.) siguen manteniendo la torre Mea en la topografía bíblica; actitud suficientemente justificada, a nuestro juicio, por las versiones mismas.

graron, y hasta la torre de Hananeel. 2 Y a su lado edificaron los hombres de Jericó; y al lado de éstos edificó Zaccur, hijo de Amri.

3 La puerta del Pescado la edificaron los hijos de

---

del área ocupada más tarde por la Antonia. Ambas torres habrían servido para defensa del templo (1).

2. עַל־יָדוֹ a su lado, a saber, de Eliasib. En Esd. 2, 34 se mencionan los «*hijos* de Jericó». Y a continuación trabajó Zaccur. Aquí y en v. 8 se pone sufijo singular refiriéndose a un plural, mientras que, por el contrario, en v. 4. 10 se emplea sufijo plural con relación a un singular. ¿Hubo alteración en el texto, o bien cierto descuido en el escritor mismo, o finalmente, como insinúa Bertheau, se quiere expresar simplemente *al lado de* sin tener cuenta con el sing. o el plur.? Las varias hipótesis son posibles. Es curiosa la versión de LXX, que cambia completamente el sentido.

3. El nombre de puerta del pescado le vino probablemente de un mercado de peces (cf. 13, 16) establecido allí mismo o en sus alrededores. Ya esta sircunstancia parece indicar que se hallaba al Norte o Noroeste de la ciudad, puesto que los que traían el pescado eran los de Tiro, que naturalmente venían del Norte; y lo propio cabe además concluir de la dirección occidental que sigue la descripción de Neh. Dicha puerta se menciona además en 12, 39; Par. 33, 14; Soph. 1, 10; pero el primer pasaje no da mayor luz; el segundo, sobre el muro de Manasés, es muy oscuro (2); el tercero, si la voz *mišneh* indica realmente la *segunda*, es decir, la *nueva ciudad*, nos lleva con toda probabilidad a la situación dicha. De todas maneras, fijarla con toda exactitud no es posible. Es muy verosímil la que

(1) Cf. sobre una y otra *Dict. Bibl.* 2, 1723.
(2) Cf. Rothstein, en Kautzsch.

Senaa: ellos asentaron la armadura y pusieron sus hojas, sus cerraduras y sus trancas. 4 Y al lado de ellos trabajó en la restauración Meremot, hijo de Urías, hijo de Haqqos; y a su lado trabajó en la restauración Mesullam hijo de Barakías, hijo de Mesezabel; y a su lado trabajó en la restauración Sadoq, hijo de Baana; 5 y

---

señala Schick (1) en el valle del Tyropoeon, o al borde del mismo. La puerta fué construída por los *hijos de Senaa*, nombre que se menciona, pero sin artículo, en 7, 38 y además en Esd. 2, 35, al cual pasaje nos remitimos. מנעוליו (נעל obseravit) y בריחיו *cerraduras* y *pestillos* o *trancas*; cf. Ex. 26, 26-28

4. החזיק que se repite varias veces (v. 19 piel) se usa absolutamente, y significa *reforzar*, *reparar*, sobrentendiéndose los muros. *Meremot* (cf. Esd. 8, 33) aparece asimismo en el v. 21. No hace falta decir con Batten que «en uno de los dos pasajes el texto es erróneo»: puede muy bien ser, como indican Bertheau y Siegfried, que reparara las murallas en dos sitios distintos. Lo propio dígase de *Mesullam*, cuyo nombre se lee también en el v. 30: se ve por 6, 18 que era personaje de consideración.

5. Los habitantes de Tecua (2) en general se mostraron muy generosos (cf. v. 27), conducta que contrasta con la de los nobles de la ciudad, que no quisieron sujetarse en el trabajo (cf. Jer. 27, 11-12) a sus señores, esto es, a los que dirigían la reconstrucción de los muros; por consiguiente la voz עבדת no ha de entenderse del servicio de Yahvé, como en Num. 3, 31; 8, 11.

(1) ZDPV 1885, 269; 1891, 46.

(2) Schick, ZDPV 1891, 47, piensa que éstos formaban un grupo que moraba habitualmente en una especie de explanada poco al Este de la basílica del Sto. Sepulcro.

a su lado trabajaron en la restauración los Tecuitas; pero su gente principal no quiso someter la cerviz al servicio de sus señores.

6 La puerta Vieja restauráronla Joiada, hijo de Pa-

---

6. Lo más natural es referir הישנה a שער: *puerta antigua*; denominación no disimilar de la actual *puerta nueva* en Jerusalén. Los hay empero que ponen dicho adjetivo en relación con otro sustantivo, de donde resultan varias interpretaciones: puerta de la *ciudad* antigua; de la *piscina* antigua; del *muro* antiguo. O bien se considera dicha voz como nombre de una ciudad, 'Ain Siniya, al Noroeste de Betel; cf. Hölscher, Batten, Guthe, en ZDPV 1885, 279 (1). Cuanto a su posición, se hallaba ciertamente al Oeste, y por ventura un tanto al Sudoeste de la puerta del pescado. De 12, 39, único pasaje fuera del nuestro en que dicha puerta es mencionada, cabe concluir que estaba en el muro septentrional, puesto que se nombra entre la puerta de Efraín y la del pescado. Precisar más no es posible. Schick (ZDPV 1885, 269; 1891, 48) la coloca en el Johanniterhospiz, entre la séptima y la octava estación de la Vía Dolorosa.

(1) El P. Vincent, RB 1904, 62. 66. 72, la elimina de la topografía bíblica. En efecto, cambia הישנה en המשנה puerta de la ciudad *segunda* o *nueva* (cf. Soph. 1, 10; 4 Reg. 22, 14), la cual afirma no ser otra que la puerta de Efraín. Verdad es que dicha puerta en 12, 39 se distingue explícitamente de la puerta antigua; pero la mención de ésta debe tenerse, según Vincent, por «adición masorética inspirada en 3, 6». Pocos, creemos, seguirán al P. Vincent en este camino. Es cierto que en 12, 39 LXX omite la puerta antigua; mas es de advertir que en toda la sección 12, 37-42 LXX difiere notablemente del TM (los vv. 41-42 son omitidos por completo), el cual es preferido, y con razón, por la gran mayoría de los intérpretes. Cf. *ad loc.*

El principal argumento del P. Vincent parece ser que en 3, 6 ss. no se hace mención de la puerta de Efraín. Pero ha de tenerse en cuenta que nuestra lista es probablemente incompleta. Cf. ad v. 11.

sea, y Mesullam, hijo de Besodías; ellos asentaron la armadura y pusieron sus hojas, sus cerraduras y sus trancas; 7 y a su lado trabajó en la restauración Melatías, el gabaonita, y Yadón, el meronita, los hom-

---

7. Por de pronto se nombra un gabaonita, Melatías, y luego los hombres de Gabaón: esto parece indicar que aquél era jefe de éstos, los cuales trabajaban bajo su dirección. De ahí es dado concluir por paralelismo que también Yadón, el meronita, era jefe del otro grupo; sólo que éste se llama no hombres de Meronot, como era de esperar, sino de Masfa. Lo más sencillo fuera cambiar con Hölscher, Bertholet, Masfa en Meronot; pero tal modificación del texto nos parece arbitraria. Preferimos suponer con Bertheau que existía un pueblecito por nombre Meronot (cf. 1 Par. 27, 30) en los contornos de Masfa; y que un personaje importante del primero dirigía en los trabajos de reconstrucción una parte de los hombres de la segunda. De muy difícil interpretación es lo que sigue, tanto que, como justamente observa el P. Vincent (l. c.), no se dió hasta el presente con explicación satisfactoria. Dos son las principales que se han propuesto: 1) El *lamed* tiene fuerza *local* (*hasta* o *junto*), y כסא es el tribunal o residencia del gobernador de Abar-nahara (1). Según esto el sentido sería que se construyó el muro *hasta* o *junto* la residencia del peḥa (Calmet, Hölscher, Batten, Ryle); 2) El *lamed* indicaría *pertenencia*, y se referiría a los hombres de Gabaón y de Masfa; es decir, que éstos caían bajo la jurisdicción del gobernador de la grande provincia de Abar-nahara, y no del jefe de la comunidad judía (Bertheau, Bertholet). Nosotros preferimos la segunda interpretación. Poca probabilidad tienen algunas otras explicaciones: *para construir* la residencia del gobernador (insinuada por Calmet); *en*

(1) Schick, ZDPV 1891, 48, piensa que es el mismo Nehemías.

bres de Gabaón y de Masfa, de la jurisdicción del gobernador de Abar-nahara; 8 y a su lado trabajó en la restauración Uziel, hijo de Haraías, 'orífice'; y a su lado trabajó en la restauración Hananías, perfumis-

---

nombre del gobernador (cf. Ryle); *a expensas*, es decir, *haciendo los gastos* el gobernador (Vincent).

8. Como Hananías es perfumista, o mejor, pertenecía al gremio de los perfumistas —unidos no por el vínculo de parentesco, sino de oficio— por semejante manera parece debe decirse que Uziel formaba parte del gremio de orífices, y por consiguiente con Hölscher ha de añadirse בן delante de צורפים. Hay quienes (Bertheau, Bertholet) consideran este vocablo como aposición al nombre precedente, de suerte que Uziel sería el jefe de los orífices y éstos habrían trabajado con él. LXX pasa por alto a Uziel y los orífices, y por esto los eliminan del texto Vincent y Batten: nosotros creemos que la omisión proviene sencillamente de haber confundido el primer החזיק con el segundo. "ויעזבו" frase oscurísima, de la que hasta el presente no se dió explicación satisfactoria. Lo sería la que prefieren algunos, entre los los cuales Vincent, Hölscher (*reconstruyeron*, o *pavimentaron Jerusalén*), si fuera cierto, como afirman Buxtorf y otros, que el verbo עזב puede tener tal significado. De todos modos ello es cierto, que éste no se halla en ningún pasaje bíblico. Además ¿por qué únicamente aquí se usa esta frase, siendo así que fueron muchos los que restauraron una parte de las murallas? Nosotros preferimos conservar al verbo su sentido ordinario, apoyado en las versiones (κατελιπον *dimisserunt*), y con Bertheau, Ryle, Batten, interpretar la frase en el sentido de que una parte de las casas de la ciudad, no muchas sin duda, se dejaron fuera de las murallas. Pueden verse en Ryle otras maneras de explicar el texto. Siegfried propone, no sin alguna hesitación, ויאזרו

ta: dejaron aparte Jerusalén hasta el muro ancho. 9
Y a su lado trabajó en la restauración Refaías, hijo

---

circundaron. Pura conjetura (1). El *muro espacioso* (2) es mencionado entre la torre de los hornos y la puerta de Efraín (12, 38 s.); y como ésta se hallaba todavía en la parte septentrional, también aquí, pero ya muy al extremo, debía de estar dicho muro. Schick hace de dicho muro el trazo de unión entre el primero y segundo muro, formando el lado oriental de la piscina de Ezequías (3).

9. La voz פֶּלֶךְ, si tenemos en cuenta el nuevo hebreo (4) y los otros idiomas semíticos, p. ej. el árabe y el asirio (5), significa algo redondeado, de donde *círculo, circuito, distrito*. De suyo puede aplicarse a las varias partes o barrios en que se divide una ciudad; pero, como en el v. 19 se menciona el príncipe de *Masfa*, y en el v. 15 el príncipe del *distrito* de Masfa, no parace que éste pueda entenderse de un barrio de la ciudad, sino más bien de la región o alrededores; y así lo ha interpretado LXX (περιχωρου) en v. 9. 12. 14. 16. 17. 18. (6). Trátase, pues, en esta sección de los varios distritos en que para mayor comodidad de la administración se había dividido la provincia de Judá, distritos que toman el nombre de la propia capital, y que estaban presididos por un jefe. Cinco son las ciudades cuyos distritos se nombran; y de éstos algunos, sin duda por ser de mayor extensión, se subdividen en dos: *Jerusalén*, v. 9. 12;

(1) Cf. asimismo Schick, ZDPV 1891, 50.
(2) Vincent prefiere leer «muro *de la plaza*».
(3) ZDPV 1891, 49. Véase también 1885, 270. 283.
(4) Cf. Dalman, *Aramäisch-Neuhebräisches Handwörterbuch*, Frankfurt 1922. Jastrow, *A Dictionary of the Targumim...* New York 1926.
(5) Cf. *Hebr. Lex.*
(6) En v. 15 lleva μερους; pero esto en Lag.: v. 15a falta en LXX AB ℵ. Por consiguente cabe decir que la versión περιχωρου es constante en LXX.

de Hur, jefe de la mitad del distrito de Jerusalén; 10 y
a su lado trabajó en la restauración Yedaías, hijo de
Harumaf, y precisamente frente a su casa; y a su lado
trabajó en la restauración Hattus, hijo de Hasbenías.
11 Una segunda parte y la torre de los Hornos restau-

Bet-hakkaren, v. 14; *Masfa*, v. 15; *Bet-Ṣur*, v. 16 (su distrito se subdividía en dos partes, pero no se menciona sino el príncipe de una de ellas); *Qeila*, v. 17. 18. Cuanto a Masfa, se nombra también el jefe de la ciudad misma, v. 19.

Distinta es la interpretación de Schick (ZDPV 1891, 50 s. 47). Considera los distritos como barrios de la ciudad de Jerusalén. A la vuelta del destierro, dice, no todos fueron inmediatamente a los pueblos de donde traían origen, sino que se quedaron en la capital, donde formaban grupos diversos, separados unos de otros, y se los designaba por el nombre de la ciudad a que propiamente pertenecían (1).

Nosotros preferimos la primera explicación, que es la de muchos otros, p. ej. Bertheau, Batten, Siegfried, etc. Véase en particular éste último.

10. No quiere decirse que, *además* del muro contiguo al de los precedentes, reparó el que estaba frente a su casa: el *wau* en ונגד es más bien explicativo (*a saber, en verdad*), y da a entender que la parte de la muralla donde Yedaías trabajó estaba precisamente frente a su casa. Por lo demás, la partícula falta en algunos códd.; y como por otra parte no se halla en la frase idéntica de los vv. 23. 28. 29 y asimismo en el v. 30, puede muy bien omitirse en nuestro pasaje, como hacen Siegfried, Vincent, Hölscher, etc.

11. La significación de מדה שנית *medida segunda* es de suyo muy vaga; pero no es difícil precisarla comparando

(1) «Erat Jerusalem in suos vicos distributa, et cuique vico suus praeerat dux et praefectus, qui hic vocatur princeps. Idem etiam nunc fit Romae» (Corn. a Lapide, *in loc.*).

el v. 21 con el v. 4, el 27 con el 5 y (probablemente) el 24 con el 18. En dichos pasajes se nombran los mismos trabajadores, y la segunda vez que se mencionan leemos constantemente מדה שנית. Esto indica que se trata de una segunda parte de muro reconstruída por los mismos que habían reparado ya un primer trozo. Verdad es que en los vv. 11. 19. 20 (30?) se habla de *medida segunda* sin que antes se haya hecho mención de una primera; pero de ahí no se sigue, a nuestro juicio, sino que nuestra lista no está exenta de lagunas. Así lo entienden, y con razón, Bertheau, Bertholet, Oettli, Ryle. Otras interpretaciones: la parte *siguiente del muro*, la que iba *a continuación* (Calmet, Vincent); el *antemuro*, o muro *exterior*, donde para mayor defensa se construía doble muralla (Schick, ZDPV 1891, 51), nos parecen poco probables. Sobre *Pahat Moab* cf. ad Esd. 2, 6. La *torre de los hornos*, mencionada asimismo en 12, 38, se hallaba entre la puerta de Efraín (12, 39) y la puerta del valle (3, 13), por consiguiente hacia el ángulo Noroeste de la ciudad. ¿Era la misma torre que había levantado Ozías en la puerta del ángulo (2 Par. 26, 9)? Es posible. Schick (1) lo sostiene y afirma además su identidad —se entiende, cuanto al sitio— con la actual torre llamada de David junto a la puerta de Jafa. El nombre le venía tal vez del hecho que allí junto había varios hornos. Cheyne (Encycl. Bibl. 2, 1576) prefiere ver allí palmas que se cimbrean, y para esto lee תמרים (palmas) en vez de תנורים. Pura conjetura, sin fundamento alguno. LXX lleva εως πυργου, lección admitida por Vincent, Hölscher, Batten. Nosotros creemos más bien que se trata de la reconstrucción de la torre, y que la lección griega nació de la influencia de dicha fórmula *hasta...*, que se repite en el contexto precedente.

(1) ZDPV 1885, 270; 1891, 51.

ró Melkías, hijo de Harim, y Hassub, hijo de Pahat Moab; 12 y a su lado trabajó en la restauración, él y sus hijas, Sallum, hijo de Hallohes, jefe de la mitad del distrito de Jerusalén. 13 La puerta del Valle restau-

---

12. *Príncipe de la mitad del distrito*; cf. ad v. 9. La mención de mujeres es única en toda esta sección de la reconstrucción de los muros. Si el הוא se refiere a פלך el *distrito* (Bertheau, Siegfried), sus hijas son las varias poblaciones del mismo (cf. 11, 25 ss.). Si, por el contrario, dice relación al *jefe* del distrito, es claro que deben entenderse sus propias hijas. Esta interpretación preferimos nosotros, que nos parece más natural, y es la de Bertholet, Ryle, Oettli. Ni hace falta imaginar que dichas mujeres, evidentemente de buena posición, trabajaran por sus propias manos: ellas pudieron muy bien ayudar, como observa Ryle, con dinero, o suministrando víveres, o mandando sus propios sirvientes. Ninguna razón hay, pues, para eliminar con Meyer los dos últimos vocablos, solución de la cual dice justamente Bertholet que «es la más cómoda, pero arbitraria». El P. Vincent cambia hijas en *hijos* ובניהו.

13. La puerta del valle, nombrada ya en 2, 13. 15, se menciona también en 2 Par. 26, 9, donde se dice que Ozías hizo construir una torre. Sobre su posición véase más arriba, p. 240. Zanoaḥ, como justamente nota el P. Vincent, no es un barrio de Jerusalén, sino el actual Ḫ Zanu'a, unos 19 kms. al Sudoeste de Jerusalén entre Beit Nettif y Deir Aban. Además de la puerta, repararon los habitantes de Zanoaḥ mil codos (unos 400 m.) de muro, hasta la puerta del estiércol. La extensión de esa parte del muro es relativamente considerable; pero es posible que estuviese mejor conservado y así necesitase menos trabajo. Según Bertheau el autor no quiere indicar sino la distancia entre las dos puertas, no que el muro intermedio hubiera sido restaura-

ró Hanún y los habitantes de Zanoaḥ; ellos la edificaron, pusieron sus hojas, sus cerraduras y sus trancas; y mil codos de muralla, hasta la puerta del Estercolero.

14. La puerta del Estercolero restauró Melkías, hijo de Recab, jefe del distrito de Bet-hakkarem; él la edificó, y puso sus hojas, sus cerraduras y sus trancas.

15 La puerta de la Fuente restauró Sallum, hijo de Colhoze, jefe del distrito de Masfa; él la edificó y le

---

do por Hanún y sus compañeros. Tal interpretación nos parece menos probable, pues no se ve por qué razón se insiste aquí en tal distancia.

14. Sobre la situación de la *puerta del estercolero* cf. ad 2, 13; y sobre el *príncipe del distrito de Bet-hakkarem*, ad 3, 9. Esta población, mencionada también en Jer. 6, 1, la coloca S. Jerónimo (1) entre Jerusalén (Belén?) y Tecua, y precisamente en un monte («et ipse [vicus] in monte positus): no pocos autores lo ponen en Djebel Fureidis, por otro nombre Herodium y Monte de los Francos, pocos kilómetros al Sur de Belén (2).

15. Sobre la *puerta de la fuente* cf. ad 2, 14; y sobre el *príncipe del distrito de Masfa*, ad 3, 9. Esta ciudad, de cuya situación mucho se disputa, ha de colocarse probablemente en Neby Samwil más bien que en Tell en-Naṣbe; cf. FJ p. 226. כל־חוה tomado como nombre común significa *todo vidente*, y así lo entienden algunos diciendo que se trata de un grupo o gremio de adivinos (cf. Batten). En realidad debe interpretarse como nombre propio. Hölscher modifica el texto leyendo «príncipe de *la mitad* del distrito», fundándose en la mención que también en el v. 19 se hace de Masfa. Ya dijimos (cf. ad v. 9) que en este v. 15 se

(1) *Comm. in Jer.*; PL 24, 784 s.
(2) Cf. Schick, ZDPV 3 (1880) 92 nota 1.

puso el techo; asentó sus hojas, sus cerraduras y sus trancas; y el muro de la piscina de Siloé, junto al jardín del rey, hasta las gradas que descienden de la ciudad de David.

16 A continuación de él trabajó en la restauración Nehemías, hijo de Azbuq, jefe de la mitad del distrito de Betṣur, hasta frente a los sepulcros de David, hasta la piscina artificial y hasta el cuartel de los Gibborim. 17 A continuación de él trabajaron en la restauración

---

habla del distrito, en el v. 19 de la ciudad misma. שֶׁלַח (más bien שִׁלֹּחַ como en Is. 8, 6) (1), que LXX vierte por κωδιον (piel de oveja) quizá porque allí se lavaban tales pieles, puede designar el acueducto, la piscina, la región o por ventura el pueblo, y quizá también la fuente llamada de la Virgen (cf. Heidet, *Dict. Bibl.* 5, 1727 ss.); aquí se trata de la piscina, la misma sin duda que se conserva hoy con *el nombre* de el-hamra. Sobre la escalera que baja de la ciudad de Davi, véase más adelante, p. 423.

16. Sobre *príncipe de la mitad del distrito de Betṣur* cf. ad v. 9. Esta ciudad (cf. Jos. 15, 58; 2 Par. 11, 7), identificada con Kh. eṭ-Ṭebeiqa, se halla a unos 20 kms. al Sur de Jerusalén, poco a la derecha de la carretera de Hebrón, c. 8 kms. al Norte de esta ciudad. Se han hecho allí excavaciones; cf. Sellers, *The Citadel of Beth-Zur*; FJ p. 210. Los sepulcros de David, al borde oriental del Ofel; cf. Weill, *La Cité de David*. La piscina y la casa de los fuertes, más hacia el Norte.

17. הלוים es aquí un grupo de levitas que trabaja en la reparación de los muros; y quizá para mejor hacer resaltar su carácter, el nombre de su jefe o representante Rehum se coloca detrás y no antes, como en caso análogo se hizo en los vv. 7. 8. Baṇi, padre de Rehum, aparece en 9, 5 como

(1) Cf. empero Guthe, ZDPV 5 (1882) 371 nota 2.

los levitas; Rehum, hijo de Bani; a su lado trabajó en la restauración por cuenta de su distrito Hasabías, jefe de la mitad del distrito de Qeila. 18 A continuación de él trabajaron en la restauración sus hermanos; 'Binnui', hijo de Henadad, jefe de la mitad del distrito de Qeila; 19 y a su lado restauró Ezer, hijo de Josué, jefe

---

levita. Sobre el *príncipe de la mitad del distrito de Qeila*, cf. ad v. 9. לפלכו por cuenta de su distrito, es decir, de la parte que él presidía. Se ve que cada distrito tenía señalado el trozo de muralla que había de restaurar. Por más que la expresión לפלכו falte en Sir. y Lag. no hay motivo suficiente para eliminarlo, puesto que se lee en LXXBA א y en Vulg., y así debe conservarse con Bertheau, Siegfried, Hölscher, Ryle, Batten, quien observa que falta en Lag. tal vez a causa de su oscuridad. Qeila (Jos. 15, 44; 1 Sam. 23, 1) es el actual Ḫ Qila en Wady es-Ṣur, unos 21 kms. al Sur de Jerusalén; cf. PJB IX (1913) 33.

18. *Sus hermanos*. Siegfried pregunta: «Hermanos de quién?». No de los levitas, como quieren Batten, Vincent, sino de los habitantes de Qeila indicados en v. 17 b. Esto se desprende del hecho que Binnui (así debe leerse con LXX, cf. v. 24) es príncipe de la otra mitad del distrito: los habitantes de las dos mitades del distrito de la misma ciudad se llaman hermanos. Así justamente lo interpretan Bertheau, Bertholet, Ryle. Ninguna razón hay para eliminar con Hölscher la voz אחיהם, o para introducir en su lugar אהריהם (detrás de ellos), que el P. Vincent sospecha haber sido la lección primitiva.

19. Sobre el *príncipe de Masfa*, cf. ad v. 9; y sobre la *medida segunda*, ad v. 11. La última parte del v. es oscura. נשק (Is. 22, 8; 3 Reg. 10, 25; 4 Reg. 10, 2, etc.) tomado colectivamente significa *flechas, armas, armería* מקצע (קצע cortar) *ángulo, esquina*. Guthe (ZDPV 1882, 298) arguye

de Masfa, una segunda parte frente a la subida de la armería, al ángulo. 20 A continuación de él mostróse

---

del v. 24 (cf. *ad loc.*) que dicha voz indica ángulo *entrante* o rincón, puesto que en el referido v. 24, inmediatamente después de מקצע sigue la voz פִּנָּה y ésta significa ángulo *saliente* o esquina. El razonamiento, si bien no del todo convincente, no deja empero de tener su valor. Véase más adelante. El sentido de la frase sería: *Frente al subir* [a la subida] *de la armería, al ángulo*; sentido ciertamente aceptable. Ezer trabajó frente a la cuesta donde se halla la armería junto al ángulo. No creemos sean preferibles las numerosas modificaciones del texto que se han propuesto, tanto más cuanto que algunas son puramente arbitrarias, y además, que las versiones (LXXBA א (1) Sir. Vulg.) reflejan el TM bien que no siempre lo hayan interpretado debidamente. Sólo LXX Lag. presenta una lección muy particular suya: αναβασεως των οπλων της συναπτουσης εις την γωνιαν οπισω εις το ορος αυτου. Dos cosas son evidentes: primero, que hay aquí una doble versión (των οπλων y της συναπτουσης) de la misma palabra נשק; y luego, que se juntan con el v. 19 las dos primeras voces del v. 20, leyéndose ההרה *hacia el monte*. Y a pesar de ofrecer esta lección tan pocas garantías de exactitud, Batten no halla dificultad en apoyarse en ella para darnos una reconstitución del texto, que él mismo califica de «atrevida»: *desde enfrente de la armería hasta el ángulo de la colina*! Puede verse algún otro ensayo de restauración en Bertholet.

20. La voz ההרה es de difícil interpretación. Este perfecto del verbo הרה unido sin partícula copulativa al verbo siguiente (cf. Deut. 1, 5 y G-K § 120 g) significaría que

(1) De ésta (αναβασεως της συναπτουσης της γωνιας) dice Batten que no leyó נשק. Es inexacto: a este vocablo corresponde ciertamente la voz συναπτουσης.

ardoroso Baruc, hijo de Zaccai, en restaurar una segunda parte, desde el ángulo hasta la puerta de la casa del sumo sacerdote Eliasib. 21 A continuación de él res-

---

Baruc se puso al trabajo con celo, reparó el muro con ardor; y así vierte Oettli. Pero no deja de ser extraño que únicamente aquí se dé una calificación al modo de trabajar en la reconstrucción de los muros. LXX Lag. εις το ορος y Vulg. (*in monte*) suponen ההרה *hacia el monte*, como en Gen. 19, 17. 19; lección que se armoniza con el contexto, puesto que se trata de la colina del Ofel y la dirección es hacia el Norte, o sea, monte arriba. Pero es de sospechar que la versión así de Lag. como de la Vulg. no representa sino un conato más o menos feliz de interpretar un vocablo oscuro. Este, por otra parte, no se halla en LXX BA א; en en vista de lo cual no es improbable que dicho vocablo debe tenerse por dittografía del precedente, con el cual tiene bastante semejanza. Hemos querido, sin embargo, conservarlo en la traducción. Sobre la *medida segunda*, cf. ad v. 11. El ángulo (interno ?) es evidentemente el mismo del v. 19. Sobre Eliasib, cf. ad v. 1. El autor no se contenta con señalar la casa de Eliasib, sino la puerta de la misma, probablemente porque debía de ser ésta muy extensa; cf. v. 21. Dicha casa, si atendemos al curso que sigue la descripción, se hallaba junto al borde Este de la colina oriental, próxima al lado Sur del área del templo, no bajo el ángulo Sudoeste de la misma, como quiere Bertheau, ni tampoco cerca de la puerta del ganado, según afirma el P. Vincent, cuyas razones no creemos puedan calificarse de convincentes.

21. El nombre de Meremot se lee en 10, 6 y en Esd. 8, 33, y en ambos pasajes aparece como sacerdote; de donde concluye el P. Vincent que el Meremot de este v. 21 como también el Baruc del v. 20, que se nombra entre los sacerdotes en 10, 7, pertenecían a la clase sacerdotal; y, por con-

tauró Meremot, hijo de Urías, hijo de Haqqos, una segunda parte, desde la puerta de la casa de Eliasib hasta el extremo de la casa de Eliasib; 22 y a continuación de

---

siguiente, los que trabajan en los vv. 20-21 son sacerdotes que han sucedido a los levitas de los vv. precedentes. En nuestro pasaje se añade que descendía de Haqqos (cf. Esd. 2, 61), y es ciertamente idéntico al que se nombra con la misma genealogía en 3, 4. Sobre la *medida segunda,* cf. ad v. 11. Por la voz תכלית (*fin, término, extremidad*) se ve que la casa del sumo sacerdote tenía una extensión considerable. Como no se dice *frente* a la casa, Ryle cree que ésta se hallaba encima de la muralla («built upon the city wall»). Esto nos parece difícil: lo que sí debía estar muy junto a la misma.

22. Más allá de la casa de Eliasib trabaja un grupo de sacerdotes, que son designados por el lugar de su procedencia, o sea, por el sitio donde habitan, el כִּכָּר. Esta voz indica comúnmente (Gen. 13, 10. 11; 19, 17; 2 Sam. 18, 23) el valle del Jordán; no es de extrañar pues, que en el mismo sentido lo interpretasen algunos en nuestro pasaje, como v. gr. Bertholet, Vincent, Batten, quien concluye que dicho valle era, en manera especial, morada de sacerdotes (1). Ha de observarse empero que el mismo vocablo aparece en 12, 28, donde para precisar su alcance se añade *alrededor de Jerusalén* (2),, indicándose así que se trata de la región contigua a la capital; y este sentido nosotros con Calmet, Bertheau, Ryle, tenemos por más probable. Hölscher declara glosa —no sabemos por cuáles razones— la palabra *sacer-*

(1) «The brief passage implies that this plain was especially the abode of priests».

(2) Naturalmente nuestro argumento perdería su fuerza, si se leyese con Bertholet «y los alrededores...». Pero tal lección carece de suficiente fundamento; cf. *ad loc.*

él trabajaron en la restauración los sacerdotes, hombres del Kikkar. 23 A continuación de ellos trabajaron en la restauración Benjamín y Hassub frente a su casa. A continuación de ellos trabajó en la restauración Azarías, hijo de Maasías, hijo de Ananías, al lado de su casa. 24 A continuación de él restauró Binnui, hijo de Henadad, una segunda parte, desde la casa de Azarías hasta el án-

---

dotes. LXX Lag. en vez de αχεχαρ B, αχχεχξαρ A, χεχαρ א, lleva la singular lección του πρωτοτοκου; que responde probablemente a la hebrea הככר.

23. Puede ser que *frente* y al *lado* sean no más que dos maneras de expresar lo mismo. No es empero improbable que el autor haya usado de propósito distintas partículas para indicar una diversa posición de las dos casas respecto de la muralla, como lo entienden Bertheau, Ryle.

24. Binnui fué nombrado ya en el v. 18; cf. *ad loc.* Sobre la *medida segunda*, cf. ad v. 11. El מקצוע de este v. es naturalmente distinto del de los vv. 19 y 20. Probablemente es, como ya dijimos, un ángulo *entrante*, mientras que por פנה ha de entenderse el ángulo *saliente*; y la relación entre ambos pudo ser, como justamente observa Bertheau, que el uno estuviera en realidad formado por el otro. Debía de ser, a no dudarlo, un sitio importante y que fácilmente se distinguía de los demás. No es improbable que ese ángulo o esquina del muro fuese uno de aquellos en que Ozías colocó máquinas de guerra para defensa de la ciudad (2 Par. 26, 15). Batten sospecha que en el texto original faltaba la voz המקצוע; pero una y otra se hallan en LXX BA א Lag. Sir. Vulg. El P. Vincent, por el contrario, omite en la versión הפנה, que piensa puede ser glosa, o corrupción de un verbo que iba al principio del v. 25. Ambos vocablos conservan, y con razón, como parte del texto genuino, Bertheau, Bertholet, Siegfried, Hölscher, etc.

gulo y hasta la esquina; 25 Palal, hijo de Uzai, frente al ángulo y a la torre alta que se avanza del palacio real, junto al atrio de la guardia; a continuación de él

---

El ignorar nosotros en algunos y aun en muchos de sus pormenores la topografía no es motivo suficiente para mutilar el texto.

25. El principio parece ser deficiente; falta en efecto la fórmula común *Después de él* (o, *de ellos*) *reparó el muro*. No pocos autores (Bertholet, Hölscher, Batten) la consideran como parte integrante del texto primitivo, y la introducen por consiguiente en el texto actual. Como no se halla en las versiones, y por otra parte difícilmente se explica su desaparición, nosotros creemos más bien que nunca se halló en el texto. En éste, dicha fórmula se sobrentiende sin dificultad. Lo propio dígase del verbo *reparó*, que Bertholet y Hölscher añaden antes del nombre Pedaías.

El fondo de este v. es oscuro y además su misma contextura gramatical da pie a incertidumbre en varios puntos. Por de pronto מנגד es susceptible de una doble interpretación: *desde su frente*, señalando el término a quo, o bien sencillamente *enfrente*. Nosotros con la Vulg. (*contra* flexuram) nos inclinamos en favor de esa segunda; tanto más cuanto que falta el término ad quem, bien que esto no sería por sí razón decisiva. העליון puede referirse con LXX (ο πυργος ο ανωτερος) a la torre (Bertheau, Bertholet, Oettli), o con Vulg. (de domo regis excelsa) a la casa real (Siegfried, Vincent, Hölscher). La misma duda se ofrece respecto del relativo אשר: ¿hay que referirlo a la torre (LXX; Oettli, Vincent), o más bien a la casa del rey (Siegfried)? Nosotros tenemos por más probable que tanto el adjetivo como el relativo han de interpretarse con relación a la torre; y esto lo concluimos principalmente del sentido que debe darse a לחצר המטרה. Esta expresión se lee repetidas veces

Pedaías, hijo de Paros, 26—Los Natineos tenían su morada en el Ofel—hasta frente a la fuente de las Aguas,

---

en Jeremías (32, 2. 8. 12; 33, 1; 37, 21; 38, 6. 13. 28; 39, 14. 15). Ahora bien, en Jer. 32, 2 se dice que el profeta estaba recluído *en el atrio de la guardia* (1), *la casa del rey de Judá* (es decir, que pertenecía a la casa, o que estaba en la casa...). Esta expresión parécenos difícil interpretarla en el sentido de *casa del gobierno*; debe entenderse más bien del *palacio real*, tanto más cuanto que no se dice sólo *casa del rey*, sino *casa del rey de Judá* (2). Y como ningún indicio tenemos para afirmar que hubiese dos palacios, superior e inferior, mientras que por el contrario, existían ciertamente varias torres, es natural referir el העליון a la torre y no al palacio. Por otra parte, es imposible que de éste dijera el autor que se hallaba junto al atrio de la guardia, puesto que dicho atrio no era sino una dependencia, y dependencia secundaria, de aquél. Por consiguiente la partícula אשר no dice relación al palacio sino a la torre. Esta puede muy bien ser una de las construídas por Ozías (2 Par. 26, 9).

26. Este v. se presenta ciertamente con carácter de observación parentética. Lo que no parece tan cierto es si el paréntesis se extiende a todo el conjunto (Siegfried, Oettli, Schick (3), o únicamente a la primera parte (Bertholet, Vincent, Hölscher). En el primer caso el autor precisa el espacio ocupado por los natineos; en el segundo indica hasta qué punto llegó la restauración hecha por Pedaías. Nosotros nos inclinamos en favor de esta última hipótesis. Paréce-

(1) Cf. Condamin, *Le livre de Jérémie*, París 1920, quien justamente observa que no ha de traducirse «atrio de la prisión»; que se trata de «partie de la cour extérieure du palais, réservée pour ceux qu'on voulait tenir sous une certaine surveillance sans les mettre dans la prison commune».

(2) Cf. Klaiber, ZDPV 3 (1880) 202.

(3) ZDPV 1891, 57.

nos que el autor debía de tener mayor interés en señalar el sitio donde había trabajado Pedaías que no en fijar los límites de la región donde habitaban los natineos, circunstancia para él sin duda muy secundaria. Puede ser que, a propósito de la mención que en el v. 27 se hace del Ofel, el mismo escritor sagrado añadiese la nota en el margen, de donde más tarde penetró en el texto, no ocupando el sitio preciso que le correspondía. Tampoco cabe rechazar como imposible la hipótesis que dicha nota sea obra de algún escriba, por más que de esto ningún argumento positivo puede aducirse. Sobre los *Natineos*, cf. ad Esd. 2, 43. En Neh. se hace mención de los mismos en 3, 31; 7, 46. 60. 73; 10, 28; 11, 3. 21 (en este último v. se lee la misma frase que en nuestro pasaje). Sobre el *Ofel*, cf. ad v. 27. La *puerta de las aguas* se menciona asimismo en 8, 1. 3. 16; 12, 37. Su nombre lo tomaba probablemente de la circunstancia de hallarse no lejos de la fuente de Gihón, llamada hoy de la Virgen, y sin duda hacia el Norte de la misma. De todo el contexto se sigue que estaba muy cerca del ángulo Sudeste de la explanada del templo. Más aún: que daba directamente a dicha explanada, y que se hallaba por tanto en el muro mismo que la limitaba por el lado oriental, parécenos poderlo concluir, con cierta probabilidad, de 12, 37 comparado con 12, 39. El segundo coro se para en la puerta del ganado 12, 39 (sobre la *puerta de la custodia* en el mismo v., cf. *ad loc.*), que se hallaba cerca del ángulo Nordeste del templo (cf. ad 3, 1); de donde es natural colegir que por dicha puerta se penetró en la explanada. Lo propio es de creer que habrá sucedido en la puerta de las aguas (12, 37); que por ésta entraría directamente el primer coro en la misma explanada. Y adelantándose los dos grupos por el interior de ésta, vinieron a encontrarse frente a la *casa de Dios* (12, 40). Tanto en 3, 26 como en 12, 37, se dice que dicha puerta se hallaba *al Oriente*. Según Schick (ZDPV 1891, 56)

al Oriente, y a la torre saliente. 27 A continuación de él restauraron los Tecuítas una segunda parte frente a la

---

esta expresión se añadió para distinguirla de otra puerta hacia el Oeste, en la misma región del templo, sin duda en el muro que cerraba la explanada por el lado Sur, y que llevaba nombre idéntico, por haber también allí un camino que conducía a la fuente de la Virgen. Como de una tal puerta, según reconoce el mismo Schick, nada absolutamente se sabe, parécenos más natural entender dicha expresión en el sentido de que la puerta se hallaba en el muro oriental, aunque, a decir verdad, tal advertencia no era necesaria, pues todo el contexto indica que nos hallamos en el lado Este de la ciudad.

Bertheau coloca la puerta de las aguas bastante más hacia el Norte, en el sitio de la llamada puerta dorada. Guthe (RPE[3] 8,680), Bertholet piensan que la puerta de que tratamos no lo era del muro de la ciudad o del templo, sino del palacio real —aduciendo como prueba el empleo de la voz נגר (es decir, que Pedaías trabajaba en el muro *frente* a la puerta)— y que se hallaba en el lado oriental del mismo. La argumentación no la tenemos por suficientemente sólida. La torre es distinta de la del v. 25, contra Oettli. Se halla junto a la puerta de las aguas, a la que servía por ventura de defensa.

27. Ya en el v. 5 se habían mencionado los de Tecua. Sobre la *medida segunda*, cf. ad v. 11. La *torre grande saliente* es muy probablemente la misma del v. 26. Por el nombre *Ofel* se designa actualmente toda la colina meridional; pero en nuestro pasaje (cf. v. 26; 11, 21) se limita a una región particular, y al parecer la que se halla al Este de la explanada del templo. También Josefo (BJ V 4. 2: VI 6, 3) toma en sentido limitado dicho nombre. Este, de la raíz עפל (intumuit, superbivit) significa *eminencia, protu-*

berancia. La significación de *presidio, fortaleza* —que habría sustituído la *fortaleza de Sión*— sostenida por Burney (*Quarterly Statement* 1911, 51-56) no se apoya en sólido fundamento. Puede verse su refutación en Vincent, *Jérusalem Antique* 1912 p. 187. En 2 Par 27, 3 se dice que Joatán construyó mucho en el muro del Ofel; y en 2 Par. 33, 14 que Manasés levantó, o restauró un muro que daba la vuelta al Ofel. En ninguno de estos pasajes es señalada la dirección del muro, pero por el contexto cabe quizá fijarla con una cierta precisión. En el v. 28 y siguientes se dice que trabajaron los sacerdotes, cada uno frente a su propia casa; y como la descripción corre ciertamente de Sur a Norte, claro está que los trabajos se hacían frente a la explanada del templo. El muro restaurado por los sacerdotes era el de la ciudad, del cual el autor distingue perfectamente el del Ofel; de lo contrario no diría que los tecuítas repararon la muralla hasta el muro del Ofel. Lo mismo aparece de 2 Par. 33, 14; el muro de la ciudad no daba la vuelta al Ofel. Debemos pues decir que, poco al Norte de la puerta de las aguas arrancaba del muro de la ciudad otro muro que, corriendo por de pronto en dirección Nordeste y luego Noroeste, iba a juntarse de nuevo con el de la ciudad, encerrando el espacio ocupado actualmente por el cementerio musulmán (1). En este recinto habitaban los natineos. Como a éstos parece estaba exclusivamente reservado dicho espacio, es de creer que las casas de los sacerdotes se hallaban no al Este sino al Oeste del muro restaurado por los mismos; es decir, del lado de la explanada del templo. Dicha explanada, aunque nada se dice en concreto, es probable que estaría cerrada no por un muro especial sino por el mismo de la ciudad.

(1) Cf. Guthe, ZDPV 5 (1882) 326.

grande torre saliente hasta el muro del Ofel. 28 Más allá de la puerta de los Caballos trabajaron en la restauración

---

28. Es por extremo difícil fijar con precisión la *puerta de los caballos*. Varios pasajes hay que pudieran dar alguna luz; pero ellos son tales que parecen llevar a conclusiones distintas. En 4 Reg. 11, 16 se dice que Atalía, saliéndose del templo, entró en el palacio real por el *ingreso de los caballos*; y en el pasaje paralelo 2 Par. 23, 15, que llegó al *ingreso de la puerta de los caballos* en el palacio real. La puerta aquí mencionada se hallaba evidentemente en el palacio mismo, y por ella penetraban los caballos en los establos del rey; es por consiguiente distinta de su homónima en los muros de la ciudad. Bertholet cree que esta última debía su nombre a la circunstancia de hallarse cerca del ingreso de los caballos en el palacio real, y por consiguiente frente poco más o menos a éste, con lo cual queda precisada su posición. Nosotros creemos que la entrada a unas caballerizas, aunque fuesen reales, difícilmente revestía tal importancia que pudiese dar el nombre a una puerta de la ciudad. Además, la puerta de los caballos se hallaba al Norte de la de las aguas; y ésta, por cuanto llevamos dicho, ha de colocarse o en la explanada misma del templo, o de todas maneras inmediatamente al Sur de la misma; no queda, pues, espacio para la de los caballos. Jer. 31, 40 habla del «*ángulo* de la puerta de los caballos». Bertheau, y al parecer también Oettli, piensan que este ángulo era del muro de Ofel, que corría a cierta distancia del muro de la ciudad. Y ven confirmada su opinión en el empleo de la partícula מעל en Neh. 3, 28, cuyo sentido sería, según ellos, que los sacerdotes trabajaron en un sitio que estaba *por encima de*, es decir, *más alto que* la puerta de los caballos, sentido en perfecto acuerdo con la topografía, ya que el muro del Ofel corría más bajo que el de la ciudad. Por ingenioso que sea

los sacerdotes, cada uno frente a su casa. 29 A continuación de ellos trabajó en la restauración Sadoq, hijo de Immer, frente a su casa; y a continuación de él trabajó

---

este razonamiento no lo tenemos por convincente. Las puertas que hasta el presente se han nombrado pertenecen todas sin género de duda al muro de la ciudad; y, por otra parte, no se menciona sino secundariamente y como de pasada, el muro del Ofel; no es por consiguiente probable que sin advertencia alguna se introduzca en el relato la mención de una puerta del segundo. Cuanto al מִעַל puede interpretarse *del otro lado de*, o sea, que los sacerdotes repararon el muro *más allá* —que en nuestro caso es al Norte— de la puerta de los caballos. Por lo que hace al vocablo *ángulo* o *esquina* usado por Jeremías, confesamos no poder dar explicación positiva; pero fácilmente se convendrá que se trata de un pormenor de importancia secundaria. La solución ha de buscarse, creemos, en 4 Reg. 23, 11. Dícese que Josías hizo retirar unos caballos que los reyes de Judá habían consagrado al sol colocándolos a la entrada (con LXX y muchos autores léase מְבֹא en vez de מִבֹּא) del templo. Tales caballos —probablemente de metal— se hallarían cerca de una de las puertas que daban a la explanada; y como era un objeto que tanto por sí mismo como por lo escandaloso del culto idolátrico que se le tributaba debía de llamar la atención, no es maravilla que diera nombre a dicha puerta. Nosotros, por consiguiente, colocamos ésta en el muro de la ciudad, que lo sería al mismo tiempo de la explanada del templo, al Norte de la puerta de las aguas, y dentro ya del recinto cerrado por el muro del Ofel.

29. Sadoq, como de la familia sacerdotal de Immer (Esd. 2, 37), debía de ser sacerdote. Semaías no es el Semaías hijo de Secanías, de la familia de David (1 Par. 3, 22), pues como custodio de la puerta oriental debía de estar revestido

en la restauración Semaías, hijo de Secanías, guarda de la puerta Oriental. 30 A continuación de 'él' Hananías, hijo de Selemías, y Hanún, sexto hijo de Salaf, restauraron una 'segunda' parte. A continuación de ellos trabajó en la restauración Mesullam, hijo de Barakías, frente a su habitación. 31 A continuación trabajó en la restau-

---

de carácter sagrado; ni tampoco el portero de 1 Par. 26, 6, puesto que éste es hijo de Obededom y no de Secanías. De todos modos sería levita o sacerdote. La *puerta oriental* identifícanla varios autores (Bertheau, Siegfried, Batten) con la puerta de las aguas, de la cual se dice que está al Oriente (v. 26; 12, 37). Nosotros, con Bertholet, Ryle, preferimos ver en ella una puerta distinta, que vendría a coincidir, poco más o menos, con la actual puerta dorada. Esta interpretación parécenos estar más en armonía con todo el contexto y responder mejor a la manera de hablar del escritor sagrado.

30. Con el qeri leer אחריו; y lo mismo en el v. 31. El nombre de *Hananías* apareció ya en el v. 8, y el de *Hanún* en el v. 13; es por consiguiente probable que a ambos se refiere la expresión *medida segunda* (léase שנית). Ninguno de los dos parece que fuese sacerdote; lo cual no deja de extrañar, puesto que ambos trabajan en el sitio propio de los sacerdotes. De Hanún se dice que era el *sexto*, es decir, el sexto hijo de Salaf; indicación genealógica que sólo aquí se encuentra, y que por lo mismo causa una cierta extrañeza. Varios autores (Vincent, Hölscher) omiten sin más el vocablo como glosa; otros (Bertheau, Bertholet) proponen diversas modificaciones del texto de todo punto improbables. Como se halla en las versiones (LXX BA א Lag. Sir. Vulg.), preferimos conservarlo. *Mesullam* se nombró ya en el v. 4: parece que debiera añadirse también aquí *medida segunda*.

31. Con LXX א y con Bertholet, Vincent, Hölscher, Batten, leer הצרפים (*hijo de orífices*, es decir, *orífice*,

ración Melkías, 'orífice', hasta la casa de los Natineos y de los comerciantes frente a la puerta del Mifqad y hasta el aposento superior de la esquina. 32 Y entre el apo-

---

cf. v. 8). No se dice cuál era en este sitio el objeto de la *casa de los natineos*, de quienes ya se advirtió que habitaban en el Ofel (v. 26); es probable, como insinúa Ryle, que fuese una residencia común para aquellos natineos, a quienes tocaba por turno el servicio del templo. Y serviría al mismo tiempo como de bazar, donde los comerciantes vendían lo necesario para el culto. Es incierto de dónde tomaba su nombre la puerta del *mifqad*. LXX BA א da sencillamente la transcripción Μαφεκαδ ;pero Lag. vierte *de la inspección* (της επισκεψεως) ; Vulg. *iudicialis* (מִפְקָד *mandato; sitio determinado*). Según unos (Siegfried) el nombre le viene de la proximidad de un edificio de guardia o de vigilancia; según otros (Batten), de la circunstancia que junto a dicha puerta se hacían alistamientos militares («military enrolments»!). Nosotros, con Bertholet, preferimos tantear una solución acudiendo a Ez. 43, 21, donde se dice que el toro ofrecido por el pecado debe ser consumido en el *mifqad* de la casa, fuera del santuario. Aunque no sabemos qué cosa fuese el tal mifqad (LXX vierte αποκεχωρισμενω; Vulg. *separato loco*), de todas maneras, como debía de ser sitio bien conocido, no es maravilla que diese el nombre a la puerta más cercana. En defecto de otra más satisfactoria, esta explicación tenemos por la más probable. Más al Norte de la puerta había un ángulo, donde se hallaba un *aposento superior*, quizá en una torre que defendía dicho ángulo. Schick (ZDPV 1891, 58) parece estar al tanto de todos los pormenores de las varias salas o habitaciones que allí había.

32. Cuanto a la *puerta del rebaño* cf. ad v. 1. El espacio entre ésta y el aposento superior del ángulo lo repararon los orífices y los comerciantes. Esta circunstancia parece ser in-

sento superior de la esquina y la puerta del Rebaño trabajaron en la restauración los orífices y los comerciantes.
33 Cuando vino a oídos de Sanballat que nosotros estábamos edificando el muro montó en cólera y agrióse en extremo, y se dió a hacer burla de los judíos;

---

dicio de que los unos y los otros, como que trabajaban junto al templo, tenían especial interés en el culto sagrado, sea fabricando objetos, sea exponiéndolos a la venta.

Oposición de los Samaritanos 3, 33-4, 1-17

Antes ya de que llegara a Jerusalén habían mostrado los Samaritanos su enemiga contra Nehemías (2, 10). A la noticia del intento de levantar los muros (2, 18) dieron suelta a su mal humor con burlas y acusaciones (2, 19). Cuando el intento se trocó en realidad y los judíos pusieron ya manos a la obra, creció su indignación, que desfogaron por de pronto con el sarcasmo (3, 33-38); luego con la violencia (4, 1-17), y finalmente, viendo que con ésta nada aprovechaban, acudieron a la asechanza y al engaño (c. 6).

3, 33-38 *Burlas de los Samaritanos y oración de Nehemías*

33. El partcp. בנים lo entienden Siegfried, Hölscher en sentido de *Futurum instans* (*«íbamos a reconstruir»*). De suyo puede tener esta significación (G-K § 116 p), y la tiene, p. ej., en Gen. 37, 30; 3 Reg. 2, 2; y en idéntico sentido ha de traducirse el עֹשִׂים de Neh. 2, 19; pero aquí se trata de lo que están ya haciendo: de mero propósito se hablaba en 2, 19. Y esto mismo parece insinuarse en la fuerza con que se expresa su indignación: *encendióse en ira* (cf. 2 Sam. 13, 21), *se exacerbó*. Por ahora, con todo, se contenta Sanballat con el sarcasmo.

34 y hablando delante de sus congéneres y la tropa de Samaria dijo: ¿Qué están haciendo esos inermes judíos? ¿Van a dejarles? ¿Van a ofrecer sacrificios? ¿Van a terminar en un día? ¿Van a hacer revivir de montones de

---

34. Este v. es en extremo difícil. Daremos nuestra interpretación, indicando al mismo tiempo algunas de las que se han propuesto. אחיו son los magnates compañeros de Sanballat, entre los cuales sin duda Tobías, Gešem, etc. Entre los varios significados de חיל (cf. los diccionarios) uno es, y muy común (Ex. 14, 28; 15, 4; 4 Reg. 18, 17, etc.) el de *ejército*, y en éste ha de tomarse aquí, no el de *multitud de hombres* —sentido que dudamos pueda probarse con certeza en ningún pasaje— como lo entiende la Vulg. (*frequentia*), y lo prefiere Batten. Dicho ejército era el formado no por persas, como en 2, 9, sino por indígenas. El discurso de Sanballat consiste en varias interrogaciones, que vienen a ser otras tantas negaciones. ¿Qué están haciendo esos judíos inermes? (אמלל elanguit). ¿Es que van a dejarles, es decir, se va a permitir que continúen su obra? que es la interpretación de la Vulg.: *Num dimittent eos gentes?* (Siegfried, Bertholet, Ryle cambian להם en לאלהים [cf. 1 Sam. 3, 13] siendo el sentido: ¿Se abandonarán a Dios? ¿pondrán su confianza en él? Hölscher vierte: ¿Quieren ya pavimentar?) ¿Piensan poder ofrecer los sacrificios de la inauguración? (van Hoonacker, *Restauration*, p. 175 lee הזבחים que hace depender del verbo precedente, traduciendo «vont-ils abandonner les sacrifices?» frase que no se ve qué cosa puede significar). ¿Pretenden terminar hoy mismo? ביום cf. Prov. 12, 16. Ciertamente no; y en tal caso tiempo tendrán Sanballat y los suyos para impedir la continuación de la obra. Finalmente, no hay sino montones de tierra; imposible hacerlos revivir convirtiéndolos en piedras, que sirvan para reconstruir los muros.

polvo las pierras calcinadas? 35 Y Tobías el ammonita, que estaba a su lado, dijo: ¡Edifiquen enhorabuena! Con que suba una zorra, echa a rodar todo su muro de piedras.

36. Oye, oh Dios nuestro, cómo fuimos hechos objeto de oprobio. Haz recaer sus insultos sobre su propia cabeza; entrégalos al pillaje en tierra de cautiverio. 37 No encubras su iniquidad, ni sea borrado de tu presen-

---

35. אצל *lado*, de donde *a su lado*, en sentido moral de *consocio, camarada* (Siegfried), o en sentido local, es decir, que se hallaba *junto a él* (Hölscher), y esta segunda interpretación es más probable. El אשר puede tomarse como relativo (*cualquier* cosa que fabriquen), o bien como simple partícula (fabriquen enhorabuena!): el sentido es idéntico. Sabido es cuán ligero sea el paso de la zorra: pues ni siquiera a éste resistirá el muro.

El texto de LXX BA א en estos dos vv. 34-35 (respective 4, 2-3) difiere notablemente del TM.: Da diversa interpretación a un mismo vocablo; omite varias frases; dispone las demás en orden distinto. No creemos que el uno dependa inmediatamente del otro; ni ambos de un tercero. La diversidad se remonta más bien a dos códices hebreos independientes entre sí. No es posible afirmar con certeza cuál de los dos textos es el autentico: nosotros nos inclinamos en favor del masorético. La recensión de Lag. ha juntado los dos.

36-37. Nehemías responde a los insultos dirigiéndose al Señor. Tales exclamaciones encuéntranse en él con frecuencia: 5, 19; 6, 9.14; 13, 14.22. חרפתם en sentido activo; el oprobio que ellos lanzan contra nosotros. El objeto implícito de הכעיסו es Dios. לנגד *frente a*, es decir, *a propósito de*. Las palabras de Neh. pueden parecer duras; pero téngase en cuenta que sus enemigos eran los enemigos de Yahvé; y además que no había sido pronunciado aún el sermón de la montaña.

cia su pecado; pues te han irritado a propósito de los que están edificando.

38. Por nuestra parte seguimos edificando el muro; y se llevó adelante la trabazón del muro hasta su mitad; pues el pueblo se daba de corazón al trabajo.

---

38. A pesar de todo, los constructores siguieron adelante. El verbo קשר *ligar, juntar,* parece hacer alusión a las brechas del muro (cf. 4, 1; 1, 13). עד־חציה (que ningún motivo existe para eliminar del texto, como hace Siegfried) debe referirse con Calmet, Bertheau, Bertholet, Batten, Ryle no a la longitud de las murallas, puesto que en todo su circuito se trabajaba, como indica la voz כל (que Hölscher sin razón suficiente suprime), sino a la altura. Contra esta interpretación objeta Siegfried que, siempre que en los cap. 2-3 se mencionan los varios trozos del muro, se habla de ellos como de cosa acabada, no a medio hacer; y Hölscher hace notar que las murallas no se construían desde la misma base; y que en muchas partes habrían conservado toda su altura; que por consiguiente no cabe decir que se habían restaurado hasta la mitad de ésta. Estas consideraciones son justas; pero no afectan a nuestra interpretación. En los cap. 2-3 se habla, en general, sin distinción de períodos, y con esto se explica perfectamente que se den las varias partes del muro como terminadas. Es indudable que, en el asedio y destrucción de la ciudad, no solamente se abrieron brechas en las murallas, sino que en muchos sitos se habrían destruído en parte, y en algunos —pocos sin duda— se habrían por ventura arrasado. En tales condiciones bien podía decirse de una manera general que los muros habían sido reparados hasta la mitad. Un tal método en la restauración de las murallas estaba muy puesto en razón. A Nehemías le interesaba ante todo cerrar todo el circuito, levantando los muros aunque no fuera sino a media altura, pues en tal for-

IV 1 Al tener noticia Sanballat y Tobías, los Arabes, los Ammonitas y los Azotios de que la reparación de los muros de Jerusalén iba adelante, y que habían em-

---

ma le era más fácil defenderse del enemigo impidiéndole, o siquiera obstaculándole la entrada en la ciudad.

4, 1-17. *Violencias de los Samaritanos*

1. Hasta aquí se mencionaron como adversarios de Nehemías no más que individuos (2, 10.19; 3, 33.35); ahora empero entran en el escenario varios pueblos. Por *Arabes* deben entenderse evidentemente no los de la península arábiga, que estaban harto lejos para interesarse de las cosas de Jerusalén, sino los que habitaban al Sur de Palestina. Los ammonitas son los que ocupaban la conocida región de la Transjordania. Los Azotios eran los habitantes de Azoto —la actual Esdud, junto al mar, entre Ascalon y Jamnia— una de las principales ciudades de los filisteos (1 Sam. 5, 1 ss.). Cabe preguntar si, hablando de estos pueblos, se refiere el autor a los miembros que vivían en sus propias tierras, o bien a ciertos grupos que habían venido a establecerse en la región de Samaria, y que formaban una especie de comunidades distintas. Nosotros nos inclinamos en favor de esta segunda hipótesis; cf. ad 2, 19. No es maravilla que a la heterogénea agrupación de los Samaritanos se incorporasen otras poblaciones, que conservaban su carácter propio y peculiar, y eran designadas por el nombre de las naciones de donde procedían. Por otra parte, es difícil concebir cómo gente que habitaba en la Transjordania podía tomar tan vivo interés por lo que se hacía en la ciudad de Jerusalén.

ארוכה (ארךְ ser extenso) *extensión*, se usa aquí, como en 2 Par. 24, 13, metafóricamente, y envuelve una hermosa imagen: Los muros de Jerusalén estaban llagados, y a me-

pezado a cerrarse las 'brechas', montaron en cólera, 2
y confabuláronse todos ellos a una para venir a hostilizar Jerusalén y meter en ella confusión. 3 Nosotros nos dirigimos suplicantes a nuestro Dios, y apostamos guardia contra ellos día y noche para defendernos de los

---

dida que adelantaba el trabajo de restauración, como la piel sube poco a poco y va cubriendo la llaga, así las piedras iban cerrando las cicatrices del muro. Quizá debe leerse הַפְּרָצִים plural de פֶּרֶץ (6, 1). Este ir adelante de los «inermes» judíos (3, 34) es lo que exasperó a los adversarios. "ויחר" *se les inflamó* (la ira)».

2. ויקשרו Más bien que *se juntaron*, como vierten LXX Vulg., versión preferida por Batten, conviene traducir *conspiraron, se pusieron de acuerdo*. Extraña el sufijo masc. en לו siendo así que se refiere a Jerusalén. Hölscher lee לי —con relación a Nehemías— siguiendo a Lag. μοι; pero esta recensión ha juntado dos lecciones, la segunda de las cuales creemos añadió por su propia cuenta; carece, por tanto, de valor en orden a la restauración del texto. Lo más sencillo es leer con Bertholet לָהּ; a menos de admitir, como hacen Bertheau, Oettli, que el autor más bien que en la ciudad piensa en el *pueblo*, y que a éste se refiere el sufijo. תועה *confusión, defección*, de תעה *andar errando*. En sentido un tanto diverso se usa en Is. 32, 6. Son los dos únicos pasajes en que se lee dicho vocablo.

3. También ahora acude Neh. a la oración, sin descuidar, empero, de poner los medios que la prudencia aconsejaba. עליהם *sobre* ellos, o *contra* ellos; la segunda versión preferible, aunque el sentido viene a ser el mismo. מפניהם expresión en cierto modo *praegnans*: *para defenderse de ellos, o contra ellos*; no, como quiere Bertheau, *a la vista de ellos*, es decir, que la guardia se colocó en sitio de donde podía espiar los movimientos del enemigo.

mismos. 4 Judá por otra parte decía: Viene a menos la fuerza de los acarreadores; y los escombros son muchos; no podemos nosotros seguir edificando el muro;
5 mientras que nuestros enemigos se decían: Que nada sepan ni vean hasta que lleguemos en medio de ellos, los matemos, y pongamos fin a la obra.

6 En tanto como de todas partes viniesen los judíos

---

4. Ni faltaban dificultades internas, en la misma comunidad judía. El trabajo era duro, puesto que aun antes de reconstruir la muralla, era preciso remover la tierra, que era mucha (3, 34). Muy propiamente se usa el verbo כשל: se hallaban extenuados: en 2 Par. 28, 15 se lee el partcp. de dicho verbo en el sentido de *falto de fuerzas*. Las frases están quizá dispuestas en forma métrica. No se trataba evidentemente de rebelión; eran sólo quejas; pero tal estado de ánimo no podía menos de apenar a Nehemías. ¿Habia entre los judíos mismos alguno o algunos que trabajaban secretamente para crear malcontento en la población? A juzgar por lo que pasó más tarde no hay en ello nada de improbable.

5. El enemigo había formado su plan. Sus amenazas habían resultado vanas: era tiempo de venir a las obras; sorprender la ciudad; matar los trabajadores sin darles tiempo para defenderse o escapar; poner así de una vez para siempre fin a la obra comenzada.

6. Ni sólo contra el cansancio de los trabajadores tenía que luchar Nehemías, sino también contra las solicitaciones de los judíos que venían de fuera. אצלם El sufijo ha de referirse no, como quiere Siegfried, a los jerosolimitanos, es decir, los habitantes de los pueblos en torno a Jerusalén, sino, como hacen Bertheau, Ryle, Batten, a los adversarios. De éstos se habla en el v. precedente; es, pues, natural que a ellos diga relación. Y efectivamente los judíos que habi-

que habitaban cerca de ellos, nos dijeron una y muchas veces: ¡Volved a nuestras casas! 7 Entonces aposté en

---

taban en los confines del enemigo podían conocer mejor sus intenciones. Se pone el número determinado *diez* por *muchas veces*; cf. Gen. 31, 41. אשר equivale a la partícula כי y sirve para introducir la oración directa como en en 1 Sam. 15, 20; 2 Sam. 1, 4 (cf. G-K § 157 c). Así justamente lo entiende Siegfried. תשובו Les invitaban a abandonar Jerusalén y regresar a sus pueblos; y esto a causa del peligro que corrían en la capital de parte de los adversarios. Así lo interpretan Siegfried, Bertheau, Ryle, Oettli. Cuanto a la relación gramatical de este v. con el siguiente ,no hay certidumbre. Puede considerarse como prótasis todo el v. 6 en su integridad; o bien sólo la primera parte, de suerte que la apódosis empiece con ויאמרו. Nosotros nos inclinaríamos más bien en favor de esta segunda hipótesis. Al fin del v., LXX y Vulg. en vez de la segunda persona (תשובו) llevan la tercera (*venerant*), siendo el sentido: «...los sitios *de donde venían* hacia nosotros». Esta lección, en la que desaparecen las solicitaciones de los recién llegados, es preferida por Hölscher, Batten. Nosotros creemos más bien que los traductores no entendieron la oración directa y, para dar algún sentido a la frase, introdujeron, como adivinando, la tercera persona. El TM da excelente sentido: se comprende perfectamente que, conociendo de cerca los propósitos del enemigo, corrieran a Jerusalén para advertir a sus allegados y exhortarlos a que se sustrajeran al peligro abandonando la capital y retirándose a sus casas.

7. Este v. es de una oscuridad desesperante: Bertholet, después de varias tentativas, termina con un *non liquet*. Una cosa es cierta; que se trata de medidas que tomó Neh. para precaver una sorpresa por parte del enemigo, y que estas medidas consistían en armar al pueblo y distri-

las partes bajas del lugar, detrás del muro, en los sitios abiertos, aposté, digo, al pueblo, distribuído por fami-

---

buirlo en grupos en torno a la ciudad; pero el modo concreto en que esto se hizo resulta incierto. Ni hay que esperar luz de las versiones: LXX corresponde en un todo al TM (alguna ligera diferencia se discutirá más abajo); la Vulg. difiere un tanto, pero la diferencia no parece que venga de haber tenido el autor un texto distinto, sino más bien del deseo de dar un sentido aceptable. De conservar el texto actual podría interpretarse poco más o menos en la siguiente forma: Como objeto del primer ואעמיד ha de sobreentenderse *custodios, vigilantes*, o más en general *gente*, o tal vez el mismo de la segunda parte del v., o sea, *pueblo*. El מקום es probablemente la *ciudad*, y la guardia se coloca en sus partes bajas מתחתיות, fuera de las murallas, y más particularmente en los sitios descubiertos, esto es, sin árboles (בצחיחים cf. Ez. 24, 7 s.). Es difícil dar con la razón de una tal estrategia: parece que debían escogerse más bien las partes altas, a fin de darse mejor cuenta de los movimientos del enemigo. Pero es posible otra interpretación: que la gente se pusiera detrás del muro en la parte de adentro, en los sitios donde dicho muro era más bajo y que por consiguiente estaban más al descubierto. Tal conducta por parte de Nehemías era ciertamente prudente; pero hemos de confesar que este sentido, de suyo aceptable, se halla bien recóndito en el texto. LXX א Lag. lleva así en la primera como en la segunda parte del v. εστησαν = ויעמדו, lección que prefiere Hölscher en sólo la primera parte, la cual refiere no a Nehemías sino a los adversarios. Nosotros tenemos por muy improbable tal manera de interpretar el texto. Después de las alarmantes noticias del v. 6 lo natural es que se hable en seguida de las medidas tomadas para oponerse al temido

lias, con sus espadas, sus lanzas y sus arcos. 8 Hice una inspección, y adelantándome hablé a los nobles, a los jefes y al resto del pueblo: ¡No les hayáis miedo! Al Señor, el grande y temible, tened presente; y pelead por vuestros hermanos, vuestros hijos y vuestras hijas, vuestras mujeres y vuestras casas.

9 En dándose cuenta nuestros enemigos que nos-

---

ataque. Del enemigo no se dice que viniese; al contrario, sus planes fueron desbaratados (cf. v. 9). Las reconstituciones del texto que se han propuesto son poco satisfactorias. La más ingeniosa es quizá la de Bertheau, que da sentido excelente, pero que se tildará, no sin razón, de arbitraria: «Coloqué *máquinas de defensa* (חִשְׁבֹנוֹ 2 Par. 26, 15) debajo de los muros, en sitios *resguardados*». Nosotros preferimos terminar haciendo nuestro el *non liquet* de Bertholet.

8. Neh. anima a los defensores de la ciudad inspirándoles confianza en Dios, grande y terrible para sus enemigos. Extraña un tanto el verbo וארא sin objeto. LXX Lag. lleva una lección curiosa: και ωρκισα αυτους κυριον λεγων, que corresponde a ואשביעם ארני לאמר *los conjuré por el Señor diciendo*, lección en armonía con el contexto, y preferida por Hölscher, Batten. Por nuestra parte, confesamos que nos inspira poca confianza, como que se halla en un texto compósito o amalgamado, y da la impresión de ser más bien una especie de ampliación exegética. El verbo *ver* sin objeto explícito puede entenderse, como justamente observa Ryle, en el sentido de inspeccionar los guardias que había instalado. Sobre los חרים y los סגנים cf. ad 2, 16.

9. El adversario, viéndose descubierto y que era imposible la sorpresa, desistió de sus propósitos. La gran mayoría de los autores (Bertheau, Siegfried, Oettli, etc.) ha-

otros estábamos enterados, vino a frustrar Dios sus planes, y volvimos todos nosotros a la muralla, cada cual a su trabajo. 10 Desde aquel día empero la mitad de mis mancebos se ocupaban en el trabajo, mientras que la mitad empuñaba 'lanzas', escudos, arcos y corazas; y los jefes estaban al atisbo sobre toda la casa de Judá. 11 Cuanto a los que trabajaban en la construcción del muro y los que acarreaban cargas, los cargadores con una mano hacían el trabajo y con la otra empuñaban el arma; 12 y los que trabajaban en la construcción,

---

cen comenzar la apódosis con el verbo *volvimos* (léase וַנָּשָׁב con el qeri): nosotros creemos más bien que se inicia con ויפר, como lo entiende la Vulg. y prefiere Hölscher. La construcción gramatical nos parece así más flúida; y, por otra parte, creemos que Neh. debía de hacer especial hincapié en el hecho que Dios mismo había desbaratado sus planes.

10. Pasada la inminencia del peligro volvióse al trabajo, que provisionalmente se había suspendido; pero Nehemías, como hombre prudente, juzgó que se había de estar continuamente en guardia. נערי son la gente de la casa del gobernador; cf. v. 17; 5, 10.16; 13, 19. En הרמחים omítase el *wau* y añádase más bien al vocablo siguiente: basta leer el v. para darse cuenta que pudo fácilmente introducirse una cierta confusión. De las varias armas, Siegfried conserva únicamente las *lanzas*, eliminando del texto las demás. La razón que da es nula: «Difícilmente habrá tenido cada uno una coraza». El autor sagrado no dice tal. Enumera los géneros de armas que se usaban, pero no afirma que cada uno se sirviera de todas. Los príncipes presidían la casa de Judá, cuidando que todo procediese con orden.

11-12. Para mayor seguridad aun los que trabajaban

llevaban cada uno ceñida a la cintura su espada, y estaban a un tiempo construyendo. Cuanto al que tocaba la trompeta, estaba junto a mí. 13 Y dije a los nobles, y a los jefes, y al resto del pueblo: El trabajo es mucho y espaciado; y nosotros andamos dispersos sobre el muro, alejados uno del otro: 14 en cualquier sitio

---

quiso Neh. que anduviesen armados. Después de בסבל pudiérase añadir חֲמֻשִׁים *armados* (cf. Ex. 13, 18), que correspondería al εν οπλοις de LXX, y que habría desaparecido del texto probablemente por haberlo confundido algún escriba con el partcp. siguiente עמשים; pero tal adición no es necesaria; aun sin ella el sentido resulta claro: Tanto los que trabajaban en la construcción del muro como los que acarreaban materiales iban armados, pero en diferente manera, que el autor cuidadosamente explica: Los segundos, a quienes quedaba una mano libre, llevaban con ésta flechas, dispuestos a lanzarlas apenas la ocasión se presentase; los primeros, como que tenían que trabajar con ambas manos, llevaban una espada ceñida a la cintura (חרבו acus. absol. *accincti quoad gladium*). Cuanto a Nehemías, tenía junto a sí lo que diríamos ahora un corneta para comunicar órdenes o dar la señal de alarma. LXX junta las dos primeras voces del v. 11 con el v. precedente; puntuación aceptada por Hölscher, pero que no merece, a nuestro juicio, la preferencia sobre la del TM y Vulg.

13-14. Sobre los חרים y los סגנים cf. ad 2, 6. El trabajo era mucho y espaciado, es decir, que se hacía dentro de un área muy extensa; de donde resultaba que los varios grupos estaban lejos unos de otros. Esta circunstancia parece indicar que el circuito de los muros que se estaban restaurando no se ceñía a la colina oriental del Ofel, sino que abarcaba también la occidental. Cf. FP pág. 148 ss. Extraña מקום en estado constructo; pero

oyereis la voz de la trompeta, allí reuníos en torno a nosotros: nuestro Dios peleará por nosotros.

15 Nosotros, pues, estábamos trabajando en la obra —la mitad empuñando las lanzas—desde el apuntar de la aurora hasta el salir de las estrellas. 16 Por aquel mismo tiempo dije también al pueblo: Que cada uno con su

---

cf. Lev. 4, 24; Jer. 22, 12. La medida tomada por Neh. era prudentísima: no convenía que ningún grupo entrara aisladamente en lucha con el adversario; debían oponérsele todos juntos. De nuevo resalta aquí su confianza en Dios.

15. Una especie de breve recapitulación de lo dicho. Neh. y los de su casa (cf. v. 10) siguen trabajando sin descanso desde el apuntar de la aurora hasta el aparecer de las estrellas. Jornada por cierto bien completa. Entre tanto, la mitad de los que estaban al servicio del peḥa no dejaban las armas de la mano. Esta última frase Hölscher y Batten la tienen por glosa de un escriba que la tomó del v. 10; y la razón que aducen es que no tiene aquí ningún sentido y que separa expresiones que debieran ir juntas. La verdad es que la frase eliminada está muy en su puesto y da excelente sentido. Como Neh. dice que él y los suyos continuaban el trabajo de las murallas, es natural que recuerde que no todos andaban ocupados en esta faena, sino que otros seguían armados, prontos a la defensa. El último miembro del v. (*desde el apuntar...*) puede afectar a los dos grupos; o, si se quiere, el segundo miembro cabe considerarlo como proposición incidental.

16. Para asegurarse más y más contra un improviso asalto del enemigo, Neh. dicta otra disposición. Hasta entonces parece que muchos de los que trabajaban iban a pernoctar en sus pueblos, no lejos de Jerusalén, de donde volvían a la mañana siguiente (cf. v. 6). En adelante todos se quedarán en la capital: y así, después de haber trabaja-

siervo pernocte en el interior de Jerusalén, de suerte que nos sirvan de guarda durante la noche, y de día para el trabajo. 17 Ni yo, ni mis hermanos, ni mis mancebos,

---

do durante el día, podrán ayudar haciendo la guardia en las horas de la noche. Este es ciertamente el sentido de la última frase; no, como traduce Hölscher: *Nosotros teníamos guardia durante la noche y trabajábamos de día.* Ni la voz מלאכה significa aquí «working force», como quiere Batten, quien por lo demás reconoce que en ningún otro pasaje de la Biblia tiene tal sentido. Se ve que muchos —ciertamente no todos— de los que venían a trabajar en Jerusalén traían consigo un criado o muchacho, que a las veces sería el propio hijo; lo cual nada tiene de extraño: también éste quería Neh. que se quedase a pernoctar en la capital. La partícula גם del principio parece añadir cierto matiz a la frase, algo así como *además, también,* como traduce la Vulg. (*quoque*); LXX se contenta con καί.

17. Tal era la impresión que se tenía de un posible ataque nocturno por parte de los enemigos, que ni él mismo Neh., ni los de su parentela, ni los que estaban a su servicio, ni los hombres de guardia deponían el vestido para descansar. No es claro quiénes eran esos *hombres de guardia.* De suyo pudiéramos entender sencillamente los judíos que por turno vigilaban de noche, lo cual está en armonía con lo dicho en el v. precedente. En tal caso, la frase siguiente ha de interpretarse *que estaban conmigo.* Pero el sentido de dicha frase parece ser más concreto, algo así como *de mi escolta*; y en esta hipótesis se podría pensar en el cuerpo de guardia —compuesto probablemente no de judíos sino de extranjeros— mencionado en 2, 9. Sobre la expresión ואין אני cf. G-K., § 152 n. Las tres últimas voces resultan un verdadero enigma. La versión material *cada uno, sus armas el agua,* o *al agua,* no da sentido aceptable. LXX BA ℵ las omite; Vulg. *unusquisque tantum*

ni los hombres de guardia de mi propia escolta, ninguno de nosotros, nos desnudábamos de nuestros vestidos: cada uno...

---

nudabatur ad baptismum (para el baño, o para lavarse) evidentemente interpreta más bien que traduce. Se han propuesto varios sentidos: «Para cada uno sus armas eran el baño»; es decir, en vez de bañarse tenía que estarse con las armas en la mano. «Cada uno tenía junto a sí sus armas y el agua» (para beber). «Cada uno, su desnudarse era sólo para el agua», o sea, para satisfacer una necesidad. Tales interpretaciones no son muy tentadoras. Omitimos otras que pueden verse en Bertheau, Ryle. LXX Lag. lleva una lección que da buen sentido: *El hombre que enviaban al agua* (a traer agua), *con él iba un hombre armado al agua* (και ανδρα ον απεστελλον επι το υδωρ, ανηρ και οπλον αυτου εις το υδωρ). Pero cabe dudar si este texto —cuya correspondencia hebrea puede verse en Batten— refleja un original hebreo, o no es más que el resultado de una especulación exegética. Batten propone como «bold guess» אין הלילה והיום *ni de noche ni de día*. Realmente la tentativa es osada. Más vale reconocer que por ahora el problema es insoluble.

Excursus

Abar-nahara y sus provincias (1).—Abar-nahara ('eber nahar: del otro lado del río) era la quinta de las veinte satrapías (llamadas por Herodoto νομοί) en que organizó Darío I su inmenso imperio. Extendíase de la orilla occidental

(1) Cf. A. Alt. *Iudas Nachbarn zur Zeit Nehemias*, en *Palaestinajahrbuch* (= PJB) 27 (1931) 66-74. Gustav Hoelscher, *Palaestina in der persischen und hellenistischen Zeit* (Berlín 1903). F.—M. Abel, *Géographie de la Palestine*, Tome II (París 1938), p. 108 ss.

del Eufrates hasta el Mediterráneo, y era gobernada por un sátrapa que tenía su residencia en Damasco.

Dividíase la satrapía en varias provincias, de las cuales nos interesan, de Norte a Sur: Samaria, Judá, Asdod, Arabia, y al Este Ammón. Todas ellas confinaban con Judá, que ocupaba en cierto modo el centro. Estaban gobernadas por sendos peḥas subordinados al sátrapa de Abar-nahara. Judá es llamada *medinah* (Neh. 1, 3; Esd. 2, 1; 5, 8; passim así en Esd. como en Neh.); y la misma denominación se da a otras provincias, v. gr. Babel (Esd. 7, 16), Elam (Dan. 8, 2), y en general a regiones regidas por príncipes (3 Reg. 20, 14 ss.); de suerte que el vocablo tiene una cierta elasticidad; y aun algunos piensan que a veces se aplica la referida denominación a un territorio que no sea sino parte de una provincia.

Y lo propio cabe decir del título peḥa, el cual se da lo mismo a Tattenai sátrapa de Abar-nahara (Esd. 5, 6; 6, 6) que a Sesbassar (Esd. 5, 14), a Zorobabel (Ageo 1, 1) y a jefes de pequeños territorios (3 Reg. 10, 15; 4 Reg. 18, 24).

¿Cuál era la extensión de la provincia de Judá? Varios documentos del libro de Neh. nos suministran elementos suficientes para fijar sus límites, si no con absoluta certeza, por lo menos con suma probabilidad. Tales documentos son: 1) La lista de los inmigrados: Neh. 7 = Esd. 2. 2) El relato de la reconstrucción de los muros: Neh. 3. 3) Una lista de los sitios que ocuparon los hijos de Judá y los hijos de Benjamín: Neh. 11, 25-35. 4) Una breve nota sobre algunos sitios de los levitas: Neh. 12, 27-30.

Límite *Norte*.—Las poblaciones más septentrionales mencionadas en estos documentos son: Gabaón, Masfa, Beerot, Rama, Djeba, Betel y Hai (Neh. 3, 7; 7, 29-32). De ahí parece podemos concluir que la provincia de Judá no se extendía —al menos considerablemente— más allá de Betel

y Hai, cuya posición nos es perfectamente conocida. Se discute, es verdad, la identificación de Masfa y Beerot; pero eso no afecta en nada a nuestro propósito como que dichas ciudades han de buscarse ciertamente al Sur de Betel y Hai. Este límite parece corresponder poco más o menos al que existía en tiempo del rey Josías (cf. 4 Reg. 23, 15); y se corre un tanto más hacia el Norte que el del tiempo de Asa (3 Reg. 15, 22).

Más difícil es de fijar el límite del *Mediodía*. Pónese generalmente entre Betṣur y Hebrón (1); pero a nuestro juicio hay que distinguir los varios períodos, según parece exigir el tenor de los documentos que poseemos. En la lista de los primeros inmigrados al tiempo de Ciro la ciudad más meridional que allí se menciona es Belén (Esd. 2, 21; Neh. 7, 26). Diríase por consiguiente que por aquel entonces el territorio de la *medinah* no iría mucho más allá de dicha población. Verdad es que se nombra también Netofah; pero si ésta se identifica con Umm Tuba, como nosotros creemos (cf. p. 418), se halla más al Norte; y si se coloca, conforme otros quieren, en Beit-Nettif, viene a hallarse prácticamente a la misma altura de Belén.

Más tarde, al tiempo de Nehemías, el límite se había adelantado hacia el Sur. En efecto, entre los que acudieron a Jerusalén para trabajar en la restauración de los muros cuéntanse los habitantes de Tecua (Neh. 3, 5) 8 km. al Sur de Belén, y los de Betṣur (3, 16), ciudad ya muy cerca de Hebrón; pero esta última no se nombra, indicio de que el límite corría a la sazón entre las dos poblaciones. Naturalmente se da por supuesto que, si la importante ciudad de Hebrón hubiese pertenecido entonces a la *medinah*, no habrían dejado de tomar parte sus habitantes en la grande obra que se llevaba a cabo en la capital.

(1) Alt, PJB 25 (1929) 88.

Un tercer documento (Neh. 11, 25-30) ofrece especial dificultad. El autor enumera los sitios en que habitaron los hijos de Judá, entre los cuales se cuentan varios al Sur de Hebrón, y aun el mismo Bersabee (v. 27. 30). Ahora bien, perteneciendo el hecho de dicha ocupación a la época de Nehemías ¿cómo es posible que en tan corto espacio de tiempo se desplazara el límite de tal suerte hacia el Sur? La incongruencia es tan patente que varios autores no vacilan en negar al referido documento todo valor histórico (1).

Sin venir a tal extremo quizá sea posible dar una explicación satisfactoria. La lista de que tratamos no forma parte de las Memorias de Nehemías. Como en el libro así de Esd. como de Neh. se hallan documentos independientes unos de otros y de distinta procedencia, bien pudiera ser que el referido documento reflejara la situación de tiempos posteriores, y habría sido incorporado a la compilación canónica por su último redactor. El P. Abel (l. c. p. 121) insinúa otra manera de soslayar la dificultad diciendo que los predichos hijos de Judá no eran los inmigrados del destierro sino los que se habían quedado y permanecido siempre en el país, y vivían mezclados con los habitantes de las regiones vecinas, que a raíz del destierro habían penetrado en el territorio de Judá. Bien que tal interpretación no parece corresponder al sentido obvio del documento, puede con todo tenerse por solución más o menos plausible del problema. No es imposible, pues, como se ve, conservar a la consabida lista su valor histórico.

El límite *oriental* se extendía ciertamente hasta Jericó, pues habitantes de esta ciudad formaban parte de la primera caravana, conducida por Zorobabel (Esd. 2, 34); y de la misma subieron trabajadores para la restauración de

(1) Hölscher, l. c. p. 26 s.; Bertholet, *Die Bücher Esra u. Neh*, p. 84. Algunos creen que la lista es preexílica (ibidem).

las murallas (Neh. 3, 2); y dicho límite alcanzaría sin duda hasta el Jordán, que dividiría la *medinah* del territorio de Ammón.

Finalmente, cuanto al límite *occidental* se tropieza con alguna dificultad. En la enumeración de los que acudieron a Jerusalén para la reconstrucción de los muros (Neh. 3) las ciudades más occidentales que se mencionan son Qeila (v. 17 s.) y Zanoah (v. 13), de manera que según esto el territorio de la *medinah* comprendería la región montañosa hasta el borde oriental de la šefela, o sea, hasta sus comienzos. Por el contrario en la lista de los inmigrados (Esd. 2, 33) y en la de los sitios habitados por los benjaminitas (Neh. 11, 34 s.) se habla de Lod, Hadid y Ono, ciudades que se hallan ya en plena llanura.

Es difícil concebir una tal extensión de la *medinah*. Por de pronto fuera extraño que de ninguno de los tres sitios nadie acudiera al llamamiento de Nehemías para los trabajos de la capital. Pero además se ofrece otra razón. Los adversarios de Nehemías le invitan a un coloquio que ha de tenerse en la llanura de Ono (Neh. 6, 2). Teniendo en cuenta su aviesa intención es probable que el sitio adonde le brindaban se hallaba fuera del territorio de Judá; y precisando más aún podemos creer que por ventura, para prevenir recelos, sería terreno que diríamos neutro, no perteneciendo ni a la *medinah* ni a la provincia de Samaria.

Estos datos, como se ve, presentan una cierta mutua oposición y parecen llevar a distintas conclusiones. Quizá puedan armonizarse en esta forma: Entre los deportados a Babilonia contábanse los habitantes de Lod, Hadid y Ono; volvieron del destierro con la primera caravana, y en consecuencia son mencionados en la lista de Esd. 2. Pero durante el intervalo, es decir, entre la ida al destierro y la vuelta del mismo, dichas ciudades habían sido arrancadas de Judá, y por consiguiente no volvieron a ellas los inmi-

grados; y por ahí se explica por qué no aparecen entre los que fueron a trabajar en Jerusalén (Neh. 3). ¿Quién las había tomado? ¿Habíanse incorporado a la provincia de Samaria o a la de Asdod (la región filistea)? Lo primero es poco probable ,pues no es de creer que Sanballat, queriendo bajo apariencias amistosas traer en engaño a Nehemías, le invitara a venir a su propia provincia. Lo segundo no tropieza con esta dificultad. Pero cabe un tercer término: Es posible que las referidas ciudades con sus respectivos territorios constituyesen lo que llamaríamos un *dominio real*, de lo cual nos ofrece precisamente un ejemplo Neh. 2, 8 donde se habla de un bosque perteneciente al rey, que tenía allí su custodio, quien lo administraba en nombre del monarca. Ello es cierto que las tres ciudades Lod, Hadid y Ono se nombran juntas (Esd. 2, 33; Neh. 11, 34 s.), y dan la impresión de formar una unidad particular, independiente en cierto modo del territorio circundante.

Más tarde, cambiadas quizá las condiciones, penetrarían de nuevo los benjaminitas en aquel territirio; y es ésta la etapa que se refleja en Neh. 11, 34 s. O bien se habla en este pasaje de los habitantes que no partieron para el destierro y siguieron habitando en el país.

Huelga advertir que pisamos aquí terreno movedizo y que fuerza es contentarnos con probabilidades.

Cuanto a los países y gentes confinantes con la *m^edinah* apenas se ofrece dificultad. Al *Norte*, la provincia de Samaria, compuesta de aquel híbrido conglomerado de judíos y paganos tan al vivo descrito en 4 Reg. 17.—Al *Este* los ammonitas, cuyo territorio debía de extenderse hasta el Jordán, lindando por consiguiente con el de Judá (1).—Al

(1) Lo prueba Smend en *Z. Alt. Wiss.* 22 (1902) 134 s. Cf. Jer. 49, 1 ss. donde se dice que Ammón se había posesionado de Gad.

Oeste, la provincia de Asdod. Diríase que debiera hablarse más bien de una provincia filistea, pues en realidad eran los filisteos los que habitaban la región; pero es el caso que ya los asirios parece instalaron en Asdod lo que llamaríamos hoy día un Alto Comisario, y el territorio todo entero de su jurisdicción vino a tomar el nombre de la ciudad en que residía: *Asdudu* (1). Y esto mismo viene a corroborarse por la manera de hablar de Nehemías, quien menciona entre sus adversarios a los asdoditas (4, 1), y cuenta entre las mujeres extranjeras también a las asdoditas (13, 23), mientras que ni una sola vez se lee el nombre de los filisteos. Estos eran ciertamente los que ocupaban el país, pero la denominación de la provincia dábasela una de sus ciudades, Asdod.—Finalmente, al *Sur* la provincia de Arabia. Es claro que no se trata de la Arabia propiamente dicha, sino de la región meridional de Palestina; serían los árabes de los que dice Herodoto III 5. 7 s. que ocupaban el territorio que se extiende al Sur de Gaza (2). Sin duda que en dicha provincia buena parte de la población, quizá la principal, sería idumea; pero la denominación corresponde más bien al aspecto administrativo.

Entre los adversarios de Nehemías el principal sin duda y el más encarnizado era Sanballat, gobernador de Samaria. En vista de esto cabe preguntar si mediaba alguna especial relación entre esta provincia y la de Judá. El prof. Alt dis-

(1) Cf. Alt. PJB 25 (1929) 84 s.; 27 (1931) 71 s.; Abel, l. c. p. 121 s.

(2) Es significativo que en 2 Par. 17, 11; 21, 16; 26, 7 se nombran juntamente, dando la impresión que ocupaban regiones vecinas, filisteos y árabes. Por ahí se ve que ya en tiempo del rey Josafat los árabes habian penetrado en la parte meridional de Palestina. Sobre esta infiltración de los árabes cf. Hoelscher, l. c. p. 17-21 (sostiene, sin fundamento suficiente, que los idumeos son árabes). Véase asimismo Abel, l. c. p. 122 s.

cute el problema (1) y llega a la conclusión que el territorio judío no fué constituído ya desde un principio en provincia independiente, y que Zorobabel y sus sucesores no fueron propiamente gobernadores sino más bien una especie de Altos Comisarios, dependientes no solamente del sátrapa de Abar-nahara, sino también hasta cierto punto del peḥa de Samaria: Nehemías habría sido el primer gobernador verdaderamente independiente.

No puede negarse que esta tesis —que parece aceptar el P. Abel, l. c. p. 120— halla algún fundamento en el tenor mismo del texto sagrado. La osada y al parecer confiada apelación de los samaritanos, ya en tiempo de Ciro, a la autoridad central contra los conatos de restauración, la insistente oposición de Sanballat a la obra de Nehemías, hacen por lo menos sospechar que la actitud de los samaritanos no era una mera intrusión sino más bien la defensa, quizá exagerada, de un derecho que creían conculcado.

De suyo nada, cierto, hay de inverosímil en que el pequeño territorio de Judá fuese puesto al principio bajo una cierta dependencia de la gran provincia de Samaria, de largo tiempo constituída; pero que en realidad tal haya acontecido, los argumentos que en favor de ello se aducen no nos parecen convincentes. Aun sin un tal derecho por parte de los samaritanos, creemos que su conducta se explica suficientemente por otros motivos.

En efecto, después del asesinato de Godolías, Judá se quedó sin jefe, y es natural que por aquel entonces cayera, de hecho o de derecho, bajo la jurisdicción, o siquiera la vigilancia del gobernador de Samaria. En tales condiciones, cuando vino Zorobabel, aunque estuviera investido de la dignidad de peḥa no es maravilla que los samaritanos, en

(1) *Die Rolle Samarias bei der Entstehung des Judentums*, en *Festschrift* Otto Procksch (Leipzig 1934) p. 5-28.

fuerza de la costumbre, se creyeran con cierto derecho a intervenir en la reconstrucción del templo, bien que el motivo que alegan sea de índole puramente religiosa (Esd. 4, 1 ss.). Ni puede tampoco sorprender la actitud de los adversarios al tiempo de Nehemías. Conocida es la condición deplorable en que antes de la venida de Esdras había caído Judá, de la cual no era más que un indicio el abuso de los matrimonios mixtos (Esd. 9-10). Es claro que en tal estado de desarreglo religioso-social, los pueblos circunvecinos podrían inmiscuirse en los asuntos del país sin que la población judía les ofreciese resistencia. Es muy natural que, al darse cuenta del carácter e intenciones de Nehemías y persuadirse que era hombre de armas tomar y que no les dejaría campar por sus respetos, es natural, decimos, que formaran todos ellos un frente común con el fin de paralizar por todos los medios la obra del nuevo gobernador.

Repetimos que no rechazamos en absoluto la tesis de Alt; pero no creemos que esté suficientemente probada.

Descontento de la población

Neh. reprende a los ricos y nobles, 5, 1-13. *Propone su propia conducta como ejemplo de generoso desinterés,* 5, 14-19

Contiene este cap. un interesante episodio, que en lenguaje moderno pudiéramos llamar de lucha de clases: el pueblo oprimido contra el capitalismo opresor. Unos, sin duda los proletarios que nadan poseen, piden sencillamente pan para sus hijos e hijas, que son numerosos; otros se quejan de tener que empeñar sus campos, sus viñas y sus casas para recibir un puñado de trigo; otros, finalmente, se lamentan de verse obligados a tomar dinero prestado hipotecando sus campos y sus viñas para pagar los impuestos.

V 1 Levantóse un gran clamor del pueblo y de sus mujeres contra sus hermanos los judíos. 2 Los había que decían: Nosotros con nuestros hijos y nuestras hijas somos numerosos; recibamos trigo para poder comer y

---

Resultado de todo esto es, que no pocos tienen que entregar sus hijos y sus hijas por esclavos.

La circunstancia de intercalarse esta breve relación dentro del más extenso relato de la restauración de los muros hace sospechar que coincidió cronológicamente con ella, y aun que fué tal vez provocada hasta cierto punto por la misma. No es maravilla, en efecto, que con el intenso trabajo de la ciudad, que todos, a no dudarlo, hacían gratis, se hubiesen disminuído o cesado de todo punto las entradas ya de suyo mezquinas que antes percibían. Aunque, a decir verdad, el mal debía de tener más hondas raíces. Antes ya de que viniese Nehemías explotarían los ricos a los pobres; sólo que ahora se habrá producido algún incidente, que hizo estallar la ira mal comprimida. Y por ventura fué ocasión para ello la presencia misma del peḥa, en quien el pueblo esperaba encontrar un íntegro defensor de sus intereses. Y en esto no se engañó.

1. היהודים los judíos ricos; cf. ad 2, 16.

2. No pocos autores (Siegfried, Bertholet, Hölscher, etcétera), precedidos por Houbigant, cambian רבים en עֹרְבִים (cf. v. 3), siendo el sentido que *empeñaban* sus hijos en cambio de trigo; y así lo entiende la Vulg., es decir, que conserva el רבים (*multae*), pero añade «accipiamus *pro pretio eorum* frumentum»: en tales condiciones es claro que la Vulg. no puede invocarse en apoyo de la modificación propuesta. Por otra parte, LXX BA א Lag. Sir. concuerdan con el TM. Además, la dura condición a que tienen que someter sus hijos se halla expresada más adelante, v. 5: la gradación en la formulación de las quejas en el actual tex-

vivir; 3 y los había que decían: Nuestros campos, nuestras viñas y nuestras casas tenemos nosotros empeñadas para recibir trigo en nuestra hambre; 4 y los había que decían: Hemos tenido que tomar dinero a préstamo para el tributo real, hipotecando nuestros campos

---

to masorético es más armónica, y tiene visos de mayor probabilidad. Nosotros, por consiguiente, lo conservamos con Bertheau, Oettli, Batten, Ryle.

3. El partcp. de ערב *empeñar, hipotecar,* indica que por aquel entonces empeñaban sus propiedades, o que, habiéndolo ya hecho antes, seguían estando empeñadas. El *bet* de ברעב puede significar «*a causa* del hambre», o «*en* el hambre», en la triste condición en que nos hallamos; sentido, este último, más probable.

4. מדה *tributo* para el tesoro real, como en Esd. 4, 13. 20; 6, 8; 7, 24. El verbo לוה lleva aquí un doble acusativo. El sentido es claro: tomaron prestado dinero, y como garantía entregaron sus campos y viñas, es decir, los hipotecaron. Cuanto a la construcción gramatical, quizá puede explicarse la frase en el sentido de que *tomaron prestado* dinero, y *dieron en préstamo* sus campos. Sería en cierto modo, como observa Siegfried, una frase híbrida. El segundo acus. (*nuestros campos y nuestras viñas*) es eliminado como glosa venida del v. precedente por Hölscher, Batten, Bertholet. Este último da la razón: Ya en el v. 3 se dice que se empeñaron los campos; no hay, por tanto, gradación alguna. Esto no es exacto. La característica del v. 4 no es que se hipotecaron las propiedades, sino que esto tuvo que hacerse no ya por no morir de hambre, sino para *pagar los impuestos*; lo cual es ciertamente más duro, puesto que del dinero tomado así en préstamo no se percibe algún beneficio personal. Existe, pues, evidente gradación. Por lo demás ,los vocablos se hallan en las versiones.

y nuestras viñas; 5 pues en fin de cuentas la carne de nuestros hermanos no es de mejor condición que nuestra carne, ni sus hijos son de mejor condición que nuestros hijos; y con todo nosotros tenemos que sujetar nues-

---

5. La queja expresada en este v. no parece sea exclusiva de un grupo, pues todos en general podían haber llegado al extremo que aquí se lamenta. Es de notar cómo aquellos plebeyos tenían el sentimiento de una legítima igualdad. Con digna altivez recuerdan que no eran ellos de peor condición que los ricos, puesto que eran todos hermanos, hijos de un mismo pueblo, del pueblo escogido. «Pari iure liberi omnes nati sumus, ex iisdem avis et parentibus: interim cogimur alii aliorum aequalium fieri servi et mancipia» (Tirinus). Calmet menciona otro sentido, propuesto por a Lapide: Por la crueldad de los ricos, nosotros hemos venido a hallarnos en la misma condición que nuestros hermanos todavía cautivos en Babilonia. La primera interpretación es ciertamente preferible. כבשים״ nos vemos forzados a sujetar (כבש *suj^{e}tar, pon^{e}r por debajo*) a esclavitud... Es más, las hay de nuestras hijas que lo están ya. Según la Ley mosaica podía un padre poner sus hijas al servicio de otro (Ex. 21, 7), como podía hacerlo cualquier persona respecto de sí misma (Lev. 25, 39); pero el amo debía tratarlos no como esclavos, sino como criados, y además darles la libertad el año del jubileo (Lev. 25 ,40; cf. Jer. 34, 8-22). La frase ואין״ traducida materialmente es: *y no es conforme al* (ל) *poder de nuestra mano*, esto es, *no está en nuestra mano*; cf. la misma frase en Deut. 28, 32 y otra muy parecida en Gen. 31, 29; Mich. 2, 1. No se expresa, pero si se sobrentiende el sujeto, que es impedir que los hijos vayan a la esclavitud. Y la razón de tal impotencia es que sus campos y sus viñas pasaron a otras manos. Sobre el *wau* introduciendo una oración casual cf. G-K § 158 a: J § 170 c.

tros hijos y nuestras hijas a servidumbre; y de nuestras hijas las hay que son ya siervas, y nosotros nos hallamos impotentes, como que nuestros campos y nuestras viñas están en poder de otros.

6 Grande fué mi indignación al oír sus quejas y tales
palabras. 7 Tomé consejo conmigo mismo, y lancé una reprimenda a los nobles y a los jefes, y les dije: ¡Con que vosotros os portáis como usureros con vuestros hermanos! Convoqué en contra de ellos una grande asamblea, 8 y les dije: Nosotros, en cuanto nos fué posible,

---

6. El ánimo recto y generoso de Neh. encendióse en ira al oír tan indigna conducta de parte de quienes debían dar ejemplo de desinterés "ויחר" cf. ad 4, 1.

7. Sólo aquí se encuentra el verbo מלך en el sentido de *tomar consejo*; cf. Dan. 4, 24 מִלְכִּי *mi consejo*. El verbo נשׂא o נשׁה, si se atiende a Ex. 22, 24, significa *prestar tomando interés* (נֶשֶׁךְ). Con todo, debe tomarse también en el sentido más lato de prestar sencillamente, sin especificarse si se exige o no interés, puesto que Nehemías afirma de sí que prestaba, y para expresar esta idea se sirve del mismo verbo (v. 10). Sin duda para evitar tal ambigüedad se añade el sustantivo מַשָּׁא el cual parece ha de considerarse como acus. absol., no como objeto directo del verbo. La frase pues en nuestro pasaje ha de interpretarse *prestar a interés*. Esto lo prohibía la Ley mosaica (Ex. 22, 24; Lev. 25, 36; Deut. 23, 20). Lo que sí permitía era retener alguna prenda como garantía; y aun esto bajo ciertas condiciones (Deut. 24, 10-13). Para poner coto a tales abusos convocó contra los delincuentes una grande asamblea (קהלה).

8-11. Toda la sentencia resulta un tanto oscura por la triple repetición del verbo מכר. Bertheau toma תמכרו en la acepción de *comprar*; pero en realidad significa dicho

rescatamos a nuestros hermanos, los judíos, vendidos a las gentes; y vosotros, vosotros vendéis a vuestros hermanos, para que sean luego vendidos a nosotros. Callá-
ronse, y no supieron qué responder.
9 Y seguí dicien-

---

verbo, en los tres casos, *vender*. El sentido es: Mientras que Nehemías redimió sus hermanos vendidos a los gentiles; es cosa insoportable que los mismos judíos (los ricos y nobles) vendan sus propios hermanos, es decir, de tal manera los esquilmen que por no morir de hambre se vean éstos obligados a venderse a otros, quienes a su vez los vendan a Nehemías; quien los compra para darles luego libertad, dispuesto como está siempre a venir en auxilio de sus hermanos. Si la noble conducta del gobernador la tuvo éste en Persia (Bertheau, Ryle) o en Jerusalén (Bertholet, Batten, cf. Kösters, p. 45) no es claro. Las razones de Batten y de Kösters en favor de la segunda hipótesis distan mucho de ser decisivas. כְּדֵי״ (דֵי st. const. דַּי *abundancia, suficiencia, capacidad*) significa, como muy bien vierte la Vulg. (*secundum possibilitaten nostram*) *según nuestras fuerzas, en cuanto nos fué posible*; cf. Lev. 25, 26; Deut. 25, 2. Sobre el st. const. delante de preposición, cf. J. § 129 l-m.; G-K. § 130 a. No parece exacta la interpretación de Bertheau: *Cuantos había entre nosotros*. La reconvención de Neh. era justísima. Los culpables no tenían excusa; y así se callaron no teniendo respuesta que dar; cf. Job. 32, 3. LXX Lag. contiene varias adiciones, que no son otra cosa que una ampliación retórica.—**9**. Con el qeri leer וָאֹמַר. El verbo תֵּלֵכוּ tiene aquí la fuerza de «*debiérais* andar». La preposición מִן en מֵחֶרְפַּת envuelve la idea de *apartamiento*, siendo por tanto el sentido: «*a fin de que cese* el oprobio...». Este último vocablo se toma en sentido activo. Es claro que la indigna conducta de los nobles hace que éstos pierdan la estima a los ojos de los pa-

do: No está bien lo que venís vosotros haciendo. ¿No
debiera el temor de Dios inspirar vuestra conducta, por
sustraernos a la befa de las gentes, nuestros enemigos?
10 También yo, mis hermanos y mis muchachos les te-
nemos prestado dinero y trigo. Condonemos esta deuda.
11 Devolvedles hoy mismo sus campos, sus viñas, sus

---

ganos, que vienen a despreciar al pueblo judío, desprecio que en cierto modo redunda en el mismo Dios. La significación que damos al מִן (Bertheau, Hölscher) es preferible a otras que han sido propuestas: *en oposición al escarnio de...* (Siegfried); o *a causa del escarnio de* (Bertholet), bien que en el fondo esta última viene casi a coincidir con la primera de las tres.—**10**. También Nehemías, sus parientes y los de su casa tienen prestado a los pobres plata y trigo. También ellos por consiguiente tienen que sacrificar algo de sus bienes; no sólo los nobles. Muy mal a propósito observa Batten que Neh. reconoce aquí haber hecho lo mismo que condena en los demás. El mal no está en prestar —que antes, por el contrario, puede ser esto un acto de caridad— sino en la manera de hacerlo. Neh. está dispuesto a condonar la deuda. ¿Es ésta lo que se prestó? Tal parece ser aquí el sentido obvio y natural de מַשָּׁא; no precisamente interés o prenda entregada como garantía. Véase empero, más abajo, v. 11. Y exhorta a todos —1.ª pers plur. con el ה final exhortativo— a que hagan lo mismo. Era hacer anticipadamente lo que la Ley (cf. Deut. 15, 1-11) exigía para el tiempo del año jubilar. La Vulg. ha interpretado perfectamente el texto.—**11**. Neh. les invita a devolver a los pobres los campos, viñas, etc. que habían recibido como garantía; y de los varios géneros —dinero, trigo, vino, aceite— que les habían prestado, les cedan la centésima parte; la cual parece entenderse *mensual*, con lo cual se les condonaba a los deudores el 12 por 100 de

olivares y sus casas, y el uno por ciento del dinero y del trigo, del vino y del aceite que vosotros les tenéis prestado. 12 Y respondieron: Haremos la devolución, y nada de ellos exigiremos: como tú dices así haremos. Llamé entonces a los sacerdotes, e hice que les tomaran jura-

---

cuanto habían recibido en préstamo. Esta interpretación, empero, no parece armonizarse con la del v. precedente. En éste Neh. exhorta a condonar toda la deuda, o sea lo que habían prestado; mientras que en el v. 11 se contenta con que devuelvan las fianzas y cedan el 12 por 100 de lo prestado. Cabe una doble solución: 1) Se conserva el sentido que dimos a משׁא en el v. 10; y en el v. 11 se cambia מאת en משׁאת, cf. Deut. 24, 10. Es la interpretación de Bertholet. En ella Neh. exhorta a que se renuncie no sólo a la fianza, sino aun al préstamo mismo. Del interés no se habla; pero evidentemente dase por supuesto que no se exige. 2) Se conserva en el v. 11 el מאת, y en el v. 10 משׁא se toma en el sentido de *interés*. En este caso Neh. se muestra menos exigente: quiere que se devuelva la fianza y no se pida el interés, pero permite que los acreedores mantengan la propiedad de lo que tienen prestado. Es difícil decir cuál de las dos sea preferible. Aunque el sentido más obvio del v. 10 parezca ser el que allí indicamos, la dificultad creada por el v. 11 en su estado actual es de tal suerte, que nosotros nos inclinaríamos más bien en favor de la segunda hipótesis.

12. La reprensión de Nehemías produjo su efecto: todos se mostraron prontos a seguir los consejos del gobernador. Dos cosas prometen. La primera es clara: devolverán (נשׁיב) los campos y viñas que retenían como garantía (v. 11 a). La segunda ofrece alguna dificultad. Dicen que no exigirán de ellos, es decir, de los pobres; pero no se expresa el objeto del verbo. ¿Es el dinero o el trigo que

mento de que obrarían conforme a la palabra dada. 13
Más aún; sacudí mi manto diciendo: Así sacuda Dios
de su casa y de sus haberes a todo aquél que no cum-
pliere la palabra dada! Así sea sacudido; y desposeído
de todo se quede! Y respondió toda la asamblea: ¡Amén!

---

prestaron, o solamente el interés de lo prestado? Ambas interpretaciones son posibles. En conformidad con lo que dijimos arriba nosotros preferimos la segunda. Como para tomarles la palabra y dar mayor solemnidad a la promesa, Nehemías llama a los sacerdotes a fin de que éstos reciban el juramento (cf. Num. 5, 19 ss.), de suerte que el sufijo del verbo *hice jurar* no se refiere a los sacerdotes, sino a los acreedores; y además, quizá porque si éstos faltaban a su palabra y la causa se llevaba ante el tribunal, los sacerdotes eran por ventura los que habían de intervenir en calidad de jueces, cf. 2 Par. 19, 8.

13. Para más y más asegurar el cumplimiento de la promesa lanza Neh. contra el perjuro una imprecación, que acompaña con un acto simbólico. Consistió éste probablemente en levantar la orla de su manto hasta la altura del pecho, y apretándolo contra éste lo separó luego violentamente, pronunciando a un tiempo la fórmula imprecatoria. Como el manto era sacudido del pecho, así venga Dios a sacudir y arrojar de sus posesiones a quien violare la promesa hecha. חצן que se lee únicamente en otro pasaje, Is. 49, 22, significa en ambos no precisamente el seno del vestido (aquí se trata en realidad de la *falda* o *ruedo* del manto), sino el del mismo Nehemías; sólo que, no siendo posible sacudir éste, cumple el acto en el vestido pegado a aquél (cf. Bertheau, Siegfried, Ryle). Batten imagina la acción de otro modo: Neh. sacude los *brazos*, y se le *cae* el manto. En este separarse el vestido del cuerpo está la fuerza del símbolo. Esa interpretación no tiene en cuenta el

Y glorificaron a Yahvé. Y obró el pueblo conforme a la palabra dada.

14 Además, desde el día en que se me destinó a ser 'su gobernador' en la tierra de Judá, desde el año vigésimo hasta el año trigésimo segundo del rey Artajerjes —doce años—ni yo ni mis hermanos comimos de los

---

sentido de la voz חצן. Por יגיע se entiende toda cosa o posesión adquirida con trabajo. רק vacío, como naturalmente debía quedar la bolsa que formaba el manto apretado al pecho, cuando éste se dejaba caer. No es maravilla que toda la asamblea, en la cual habría probablemente más de un deudor, aprobase la imprecación de Nehemías con un entusiasta *amén*, y alabase a Yahvé por el triunfo obtenido en favor de los pobres. Bien que la voz עם en el v. 1 designe precisamente los deudores, aquí se refiere sin duda a los acreedores, que habían hecho la promesa del v. 12.

14-19. Nehemías recuerda su generoso desinterés todo el tiempo de su gobierno, oponiendo su conducta a la de los gobernadores que le habían precedido.

14. La partícula גם puede referirse al v. 10, como quiere Siegfried, y en tal caso debe traducirse *además*; o bien puede tomarse sencillamente en el sentido de *por cierto, en verdad*. יום אשר cf. Deut. 4, 10. Como sujeto de צוה se sobrentiende sin duda Artajerjes, que a renglón seguido se menciona. En vez de פחם léase פחתם gobernador *de ellos*, de los que habitaban en Judá; o bien sencillamente פחה. Su gobierno había durado desde el año 20 de Artajerjes (cf. 2, 1) hasta el año 32 (445-433 a. C.). Hölscher tiene por glosa esta data cronológica por la *grave* razón de que era inútil al lado de la otra, a saber, que la duración había sido de 12 años. Como si a Neh. le estuviera vedado decir ni una palabra más de lo neecsario! Neh. no se valió, ni para sí ni para su familia, del derecho que tenía a ser

emolumentos de gobernador; 15 mientras que los gobernadores anteriores, que me precedieron, eran pesada carga para el pueblo, pues por pan y vino tomaban de ellos 'diariamente' cuarenta siclos de plata; y también sus criados oprimían al pueblo. Yo empero, por temor de Dios, no obré así. 16 Asimismo tomé personalmente

---

mantenido pos sus súbditos. Esto es lo que llama el *pan del gobernador*. Los gastos los sufragaba de sus bienes propios, personales.

15. Muy otra era la conducta de sus predecesores. Estos imponían al pueblo cargas, que luego se particularizan: tomaban por pan y vino la suma de cuarenta siclos de plata (שְׁקָלִים en aposición a כסף), equivalente a unas 120 pesetas oro. La voz אחר es de difícil interpretación: LXX vierte εσχατον, lo cual no da sentido alguno. Algunos (Bertheau, Oettli) conservan el texto, y traducen *más de*, es decir, que tomaban más de cuarenta siclos; pero ellos mismos reconocen que dicho vocablo en ningún otro pasaje tiene tal sentido. La mayor parte de autores, siguiendo la Vulg. (*quotidie*), leen לְיוֹם אֶחָד (Bertholet, Hölscher, Batten, Ryle) como en el v. 18, o simplemente אחד (Siegfried), sobrentendiéndose *día*. Si bien es posible que la Vulg. más que traducir haya interpretado un texto oscuro, su lección parece deberse preferir, siendo la única que permite dar a la frase un sentido aceptable. Ni sólo esto, sino que, prevaliéndose de la autoridad del gobernador, los que estaban a su servicio ejercían sobre el pueblo un dominio despótico, causándole vejaciones. Nada de esto hizo Nehemías, inspirado como estaba en el temor de Dios.

16. Ni se contentó con esto, sino que positivamente tomó parte él mismo en la obra de los muros. Esta aserción estaría más que suficientemente justificada por el esfuerzo constante de Neh. en que se llevase adelante la restauración

parte en la obra de restauración de esta muralla; y no adquirí ninguna heredad; y todos mis mancebos estaban allí juntos, dados a la obra.
17 Y judíos y jefes, hasta ciento cincuenta, a más de los que nos venían de los países circunvecinos, sentábanse a mi mesa.
18 Lo que se

---

de la ciudad; pero es posible que hubiera hecho algo más, esto es, que por cuenta propia y de su bolsillo particular hubiese levantado alguna parte de las murallas, bien que de esto no se haga en ningún pasaje mención explícita. Extraña la frase siguiente "ושׂדה. Estaría muy en su lugar, si la posesión de un campo hubiera sido condición necesaria para estar obligado a trabajar en los muros. En tal caso el sentido sería: «Yo trabajé en los muros *por más que* (sobre esta fuerza del *wau*, cf. J § 171 f; G-K § 154) no poseía ningún campo»; pero suponer tal condición es arbitrario. Pudiera verse una alusión a lo dicho en v. 10 s., a saber, que Neh. no se prevalió de la indigencia de los pobres para tomar de éstos sus campos como fianza, y luego quedarse con ellos. Pero esto, después de cuanto ya dijo Nehemías, no parece venga a propósito. Lo más probable es que la frase tiene sentido general, como la interpretan a Lapide. («Rem meam et praedia non auxi, sed potius me meaque omnia expendi pro urbis et civium commodis») Calmet, Tirinus, Batten. También los de su casa se hallaban continuamente ocupados en la obra de las murallas.

17. Hacía aún más Nehemías: tenía siempre a su mesa numerosos comensales. Sobre el sentido de היהודים cf. ad 2, 16. Personajes de importancia comían a sus expensas, no menos de 150; y a éstos había que añadir los que ocasionalmente venían de fuera. Todo el mundo tenía entrada y mesa franca.

18. Neh. enumera por menudo la cantidad de víveres que diariamente se necesitaba para tanta gente. La cons-

preparaba diariamente era un toro, seis carneros escogidos y volatería; esto se me preparaba; y cada diez días se hacía provisión de vino en abundancia; y con todo

---

trucción de la primera sentencia es un tanto oscura, y puede entenderse en varias maneras: 1) Lo que se preparaba cada día era un toro, seis carneros escogidos y aves: esto se me preparaba (Siegfried). 2) Lo que se preparaba cada día —un toro...— se preparaba a mis expensas (Oettli). 3) Lo que se preparaba cada día: (es como el título) Un toro... se me preparaban. En los tres casos la construcción resulta algo violenta. Puestos a escoger, nos decidiríamos por la primera, reconociendo empero que el autor, por una cierta negligencia literaria, que en nada toca empero a la verdad objetiva, y apenas sin darse cuenta, tomó las palabras *un toro, seis carneros...* como atributo del verbo *era* al mismo tiempo que como sujeto del verbo *se preparaban* para mí. La segunda manera de construcción la consideramos poco probable, porque el לי no significa, a nuestro juicio, *a mis expensas* —idea que se halla expresada en la segunda parte del v.— sino sencillamente *para mí.* El uso del verbo עשׂה en el sentido de *preparar la comida* es bastante frecuente; cf. Gen. 18, 7 s.; 1 Sam. 25, 18. La frase que sigue (ובין״) es muy oscura, tanto que varios autores (Siegfried, Hölscher) la dejan, en todo o en parte, sin traducir. Es posible que el texto se haya alterado. Tomándolo tal como está, el sentido parece ser que dentro de diez días, esto es, cada diez días, se hacía provisión de varios géneros de vino en abundancia. Sólo que no aparece claro qué papel desempeña el ב delante del כל. LXX lleva οινος τω πληθει y Lag. añade παντι τω λαῳ. Apoyándose en esta lección, Batten da a la frase este sentido: Mientras que para unos pocos la bebida diaria era el vino, a los demás no se les servía sino una vez cada diez días. Dudamos que el mismo

eso nunca reclamé los emolumentos de gobernador en vista de que andaba este pueblo agobiado bajo el trabajo.

19 ¡Tenme favorablemente en cuenta, Dios mío, cuanto hice por este pueblo!

VI 1 Al llegar a oídos de Sanballat, Tobías, Gešem

Batten quede muy satisfecho de tal interpretación. A nosotros poca confianza nos inspira: ni la lección de LXX es sólido fundamento, ni creemos que a Nehemías se le ocurriese mencionar tal detalle. A pesar de gastos tan considerables, no exigió Neh. el *pan del peḥa*, o sea, el tributo que el gobernador tenía derecho a percibir. Y esto lo hizo por consideración al pueblo, sobre quien pesaban ya graves cargas.

19. Termina Neh. con una breve oración, que se repite idéntica en 13, 22; y en forma un tanto diversa en 6, 14; 13, 29.31. El objeto del verbo *acuérdate* es *todo lo que hice*; לי es dat. commodi. No debe, por tanto, traducirse con LXX y Vulg. «acuérdate *de mí*», sino más bien «acuérdate *de cuanto hice*». La versión del לי en nuestra lengua se hace difícil. El sentido de לטובה es claro: *para favorecerle*. Podría tal vez decirse: «*Ténme favorablemente en cuenta*, Dios mío, *cuanto hice* por este pueblo».

Asechanzas de los Samaritanos. C. 6

A la noticia de que iban a terminarse los muros se avivó la persecución por parte de los adversarios; pero habiendo visto por experiencia que nada adelantaban con los medios violentos, acudieron a la intriga y al engaño, haciéndose en esto cómplices de los samaritanos no pocos de entre los mismos nobles judíos.

1. El *lamed* después del verbo *oír*, parecido a 13, 27. Sobre Sanballat y los demás, cf. ad. 2, 10.19 y Excursus.

el árabe y demás enemigos nuestros que había reedificado el muro y que no quedaba ya en él brecha—sólo que hasta aquella fecha no había puesto aún las hojas en las puertas—, 2 mandáronme un recado Sanballat y Gešem diciéndome: Vente, y nos entrevistaremos en una de las aldeas, en la llanura de Ono. Pero ellos llevaban intención de hacerme daño; 3 y así les mandé a decir: Llevo

---

p. 253 ss. Sobre las *brechas* de los muros, cf. ad. 1, 3; 2, 13. La partícula גם es aquí restrictiva, y en cierto modo adversativa; cf., p. ej., Jer. 36, 25. Sobre el tiempo en que se colocaron las hojas de las puertas de la ciudad véase lo dicho en 3, 1.

2. Sanballat y Gešem por un mensajero invitan a Nehemías a una especie de conferencia, cuyo objeto no se expresa aquí, pero que sin duda se le comunicaría. Lo cierto es que esto lo hacían simulando amistad. El nifal de יעד (cf. asimismo v. 10) significa juntarse en sitio y tiempo convenidos para tratar algo. El vocablo כפרים tanto LXX (κωμαις) como la Vulg. (*viculis*) lo traducen por *aldeas*. Quizá el sentido sea: *en una de las aldeas*, dejándose a Neh. la elección, a fin de que no pudiera sospechar éste que iban a tenderle algún lazo. En 1 Sam. 6, 18 כֹּפֶר y en 1 Par. 27, 25 כָּפָר (כפרים) significa realmente *aldea*; por consiguiente la versión de LXX y Vulg. corresponde bien al TM. No pocos autores empero (Hölscher, Siegfried, Ryle, etc.) consideran el vocablo como nombre propio de una población, que sería Kefira (Esd. 2, 25; Jos. 9, 17). Fuera extraño que, leyéndose este nombre propio en no pocos pasajes y siempre en la misma forma, sólo aquí se presentase en forma diversa; no creemos por consiguiente haya motivo para apartarse de la interpretación de LXX y la Vulg. *Ono* es muy probablemente

entre manos una grande obra, y no me es posible bajar. ¿Voy a dejarla para que se quede parada mientras bajo a vosotros? 4 Por cuatro veces mandáronme el mismo

---

el actual Kefr Ana, unos 9 kms. al Noroeste de Lidda, puesto que se nombra junto con esta ciudad en 7, 37; 11, 35; 1 Par. 8, 12. La *llanura* de Ono es evidentemente la región de los alrededores. Nehemías penetró las aviesas intenciones de sus fingidos amigos; ni hacía falta tener ojos de lince para conocerlas. Sorprende la observación de Marquart: «Ningún motivo tenemos para poner en duda la sinceridad del deseo que mostraban Sanballat y sus compañeros de hacer un pacto con Nehemías» (*Fundamente*, p. 58). ¡Como si la conducta que habían seguido hasta entonces no justificara ampliamente las sospechas del gobernador!

3. Este, empero, prudentemente las disimula. «Iuvat etiam interdum perinde nos gerere, ac si paratos nobis laqueos non animadverterimus» (Calmet). La razón que da es otra: Con mi ausencia, dice, el trabajo de los muros va a paralizarse; y esto no puedo yo permitirlo. Excusa que llamaríamos nosotros diplomática. El uso del verbo *bajar* confirma en alguna manera lo del v. anterior, pues dicho verbo conviene perfectamente al camino que va desde Jerusalén a la región de Lidda.

4. No se dan por vencidos los adversarios; no menos que por cuatro veces insisten en lo mismo, y otras tantas reciben la misma respuesta. La expresión כדבר הזה —que es bastante frecuente (v. 5; 1 Sam. 17, 27. 30; 2 Sam. 15, 6)— no quiere decir que se repitiesen precisamente las mismas palabras, sino que se reiteró la invitación y se rehusó aceptarla.

recado; y yo les di la misma respuesta. 5 Por quinta vez mandóme Sanballat en la misma forma a su criado; y

---

5. Los mensajes anteriores se habían hecho de palabra: Sanballat manda ahora por su criado una carta de su puño y letra. Y había en ella un pormenor que, si bien al parecer indiferente, como se nota expresamente y en particular, debía de tener su importancia: la carta iba *abierta*. «Quo consilio ita agendum duxerit Sanaballat cum Nehemia non satis intelligimus» dice Calmet; y es verdad. Batten, no hallando explicación satisfactoria, se siente tentado a modificar el texto leyendo «carta *larga*» en vez de *abierta*. Thomson (*The Land and the Book*, p. 132) dice que el enviar la carta *abierta* era un insulto a Nehemías. Es cierto que constituía al menos una falta de consideración, si hemos de juzgar por lo que acontece entre nosotros. Y sin embargo no es posible imaginar que Sanballat tuviera el propósito de ofender a Nehemías en el momento mismo de invitarle amistosamente a una entrevista. La razón por tanto de tal proceder en otra parte se ha de buscar. La intención de Sanballat debió de ser que se enterasen de la misiva los judíos que simpatizaban o estaban en secreta connivencia con él (v. 12 17), quienes la comunicarían a los demás; y una vez hecha del público dominio la invitación aparentemente amistosa a Nehemías, se viera éste hasta cierto punto forzado a aceptarla. Esta, creemos, es la verdadera explicación; y la dan no pocos autores, por ejemplo: Bertheau, Oettli, Bertholet, Ryle.

6-7. Se da en compendio el contenido de la carta, escrita por cierto con grande habilidad. La acusación que al principio (2, 19) lanzaron contra Nehemías de querer rebelarse contra el rey de Persia, ahora la da Sanballat como venida de otros, y recelando que pueda llegar a oídos del monarca, desea tratar personalmente con el mismo Neh. para ver de qué manera podrá conjurarse el castigo que le ame-

traía en su mano una carta abierta. 6 En ella venía escrito: Oyese decir entre los pueblos, y Gešem lo confirma, que tú y los judíos lleváis intención de rebelaros, y que por esto estás tú construyendo la muralla; y que tú vas a levantarte rey—y otras cosas por el estilo—7 y

---

naza. Los adversarios de ayer aparecen hoy trocados en sinceros amigos. Se comprende el deseo de Sanballat de que su misiva fuese conocida de todo el mundo. Aún los más fieles partidarios de Neh. podían considerar conveniente y oportuna la deseada entrevista.

6. Por גוים se entienden todas las poblaciones circunvecinas no judías. La frase *y Gešem lo confirma* falta en LXX BA, pero lo llevan א y Lag. Sir. Vulg. Como es frase incidental que quita algo a la fluidez de la oración, es más fácil que se omitiera que no que se añadiera, y así no parece se haya de eliminar, como hace Hölscher, sino más bien conservar con Bertheau, Bertholet, Siegfried, etc. La forma del nombre es un tanto diversa de la de 2, 19. Con אתה empieza la oración directa. Se le acusa de intentos de rebelión y de querer constituirse él mismo rey; y precisamente por esto está levantando los muros. Se usa el verbo הוה por היה como en Gen. 27, 29; Is. 16, 4. "כדברים" no se lee en LXX BA א Lag., pero sí en Sir. y Vulg., donde se vierte *propter quam causam.* Hölscher y Bertholet lo eliminan del texto; Siegfried, Oettli lo conservan. Es difícil decidirse por uno u otro extremo: nosotros nos inclinamos más bien a lo segundo. El sentido de la expresión es, como bien lo entienden Siegfried, Bertheau, Ryle: *y otras cosas por el estilo*, equivalente a nuestro *etcétera*; no, como quiere Batten, *conforme a estas palabras.* La abreviación es, según Oettli, del mismo Sanballat; nosotros creemos más bien que quien abrevia es Nehemías.

7. וגם *immo*, como quien dice: *Y no sólo esto, sino que...* La declaración de los profetas era tenida por oráculo

hasta y todo que tú has constituído profetas que a voces te proclamen en Jerusalén rey de Judá. Ahora bien, semejantes cosas llegarán a oídos del rey. Vente pues, y trataremos juntos lo que conviene hacer. 8 Enviéle a decir: No es verdad eso que tú dices; antes todo es pura invención tuya. 9 Y es que todos querían ponernos mie-

---

de Dios, y daba naturalmente grande autoridad, y por esto mismo quien iba a acometer una empresa deseaba tenerlos en su favor; cf. 3 Reg. 22. Ellos habían de hacer a propósito de él (עָלֶיךָ) esta proclamación: *Hay rey en Judá.* Hasta aquí lo que se dice entre las gentes. Ahora el razonamiento de Sanballat: Todo esto llegará a noticia del monarca persa, y es claro que le irritará; precisa por tanto prevenir el golpe; y para esto no hay sino avistarse para decidir juntos lo que convenga hacer. La expresión "כדברים" podría interpretarse quizá en el mismo sentido que en el v. 6; y en dicha frase irían implícitamente indicadas las consecuencias que podía llevar consigo el tener noticia el monarca de tales rumores. Con todo parece mejor entenderla aquí en el significado que el rey oirá conforme a estos rumores.

8. Tampoco esta vez cayó Neh. en el lazo que se le tendía. נהיה nifal como en Deut. 4. 32; Jud. 19, 30. La expresión "כדברים" tiene aquí evidentemente el sentido de *según estas palabras.* ברא *fingir, imaginar.* Se trataba de puras invenciones. No ignoraba Neh. con quién se las había. Sobre la fuerza adversativa de la partícula כי. cf. J. § 172 c.

9. Neh. descubre el motivo verdadero de todos esos mensajes. Todos se encaminaban a inspirarle miedo (participio pi.). Batten parece poner reparos a esta afirmación, observando que la carta la había escrito sólo Sanballat («but it was Sanballat alone who wrote the letter»): ¡Como si no estuviera él convenido con los demás! La última frase del v. se entiende perfectamente como exclamación de Nehe-

do diciéndose: Abandonarán descorazonados la obra, y no se hará. ¡Oh, infunde vigor a mis manos!

10 Me vine yo a la casa de Semaías, hijo de Delaías, hijo de Metabeel—él se hallaba impedido—y me dijo: Recojámonos juntos a la casa de Dios, al interior del

---

mías, que se dirige directamente a Dios: חזק es imperativo; así lo interpretan Bertheau, Siegfried, Oettli, Ryle: interpretación preferible, según creemos, a la de LXX y Vulg. que ponen el verbo en primera persona, como hace también Hölscher, modificando ligeramente el texto. Algunos (p. ej. Bertholet), sin modificarlo, obtienen el mismo sentido, considerando el verbo como inf. absol.: *Hay que robustecer mis manos.*

10. La resuelta negativa de Neh. desorientó a los adversarios, quienes, para lograr su intento, no se hicieron escrúpulo de acudir al soborno; y a esto se prestó un judío, y más aún, profeta. Por tal era tenido, en efecto (cf. v. 12) Semaías hijo de Delaías. Muchos lo hacen sacerdote, puesto que en 1 Par. 24, 18 la familia de Delaías se cuenta como la vigésima tercera entre las sacerdotales. Pero no cabe afirmar con certeza que se trate de la misma persona. La frase והוא עצור (*impedido, cohibido*) parece dar razón de por qué Neh. fué a la casa del profeta: éste le habría llamado, no siéndole posible a él mismo salir. El participio עצור lo leemos en Jer. 33, 1; 36, 5 (*impedido* de ir al templo); 20, 9; y encierra uniformemente la idea de *reclusión, impedimento*. Pero ¿de cuál género era éste en nuestro pasaje? Las opiniones son muy diversas: Un voto; el deseo de vida solitaria; una inmundicia legal (Siegfried); acto simbólico significando que Neh. debía encerrarse en el templo (Bertholet). Según Hölscher se trata de un estado de catalepsia extática («im Zustande ekstatischer Katalepse»); Batten imagina que el texto original llevaba: *él mandó por mí*, o bien, *él era un profeta*. Pura conjetura, sin fundamen-

templo, y cerremos las puertas del templo, porque van a venir para matarte; esta noche precisamente van a venir para matarte. 11 Yo respondí: Un hombre como yo, ¿darse a la fuga? Y, ¿cómo pudiera un hombre como yo penetrar en el templo sin poner en peligro su vida? ¡No entraré! 12 y reflexionando me di cuenta que

---

to alguno objetivo. Las versiones dan poca luz: LXX corresponde al TM; Vulg. *secreto* (סתיר ? cf. Jer. 37, 17). Nosotros, reconociendo que no cabe dar solución de todo punto satisfactoria, nos inclinamos a creer que el participio ha de tomarse aquí en el sentido más general que Semaías por una u otra razón —verdadera o fingida— estaba entonces impedido de ir él mismo a ver a Nehemías, y por esto le mandó un mensaje para que viniese a su casa. Tenía que darle una grave noticia: Iban a venir (באים) —evidentemente sus enemigos, Sanballat y compadres— con el intento de matarle; y precisando más (*wau* en cierto modo explicativo, ולילה) añade que van a venir de noche, que por el contexto, aunque no se diga explícitamente, era la noche de aquel mismo día: nótese cuán a propósito la palabra *noche*, que tiene aquí fuerza particular, se pone al principio de la frase. La actitud de Semaías no puede ser más amistosa: quiere salvarle del complot tramado por sus adversarios.

11. No sabemos si de pronto conoció Neh. la mala fe de quien así le aconsejaba. Lo cierto es que rechazó de plano la propuesta ; y esto por dos motivos: porque no convenía a su dignidad, y porque implicaba irreverencia al templo, siendo él como era, no sacerdote, sino simple laico (cf. Num. 18, 7). Motivo, pues, de honor y de religión. Léase הֲ y no הָ, como que es no artículo, sino partícula interrogativa.

12. Neh. hizo reflexión sobre lo que se proponía —tal es la fuerza de ואכירה— y vino a persuadirse que Semaías no

no era Dios quien le había enviado, sino que había pronunciado a mi propósito la profecía, sobornado por Tobías y Sanballat. 13 A este fin estaba él sobornado, para

---

hablaba entonces como enviado de Dios, pues le aconsejaba cometer un sacrilegio. De aquí a sospechar que había sido sobornado por sus enemigos no había más que un paso. Puede ser también que más tarde se cerciorase de ello, y expresara tal certidumbre al poner por escrito el episodio. Marquart (*Fundam.* p. 58) piensa que esa certidumbre carecía de fundamento; que ningún motivo tenemos para dudar de la sinceridad de Semaías; que Neh. era un fanático vulgar que pinta las cosas a su manera, y cuyas aserciones, por consiguiente, están destituídas de todo valor. Bueno sería que M. justificase con algún argumento su actitud radical, ofensiva para Neh.; pero ni lo intenta siquiera. Lo cierto es que la situación general reflejada no en uno, sino en varios pasajes del libro, como 6, 17-19; 13, 4 s. 28, quita toda inverosimilitud a la poco digna conducta de Semaías; y, por otra parte, ningún derecho tenemos a suponer ánimo tan mezquino en el gobernador de Judá. La partícula כי tiene fuerza adversativa (J § 172 c). El número singular en שׂכרו se explica porque el autor tiene aquí presente, sobre todo a uno, Tobías (cf. v. 17-19), bien que en ninguna manera quede excluído Sanballat. Eliminar a éste del texto, como hace Hölscher, es arbitrario.

13. La partícula למען al principio del v. crea una verdadera dificultad. Se emplea, en efecto, comúnmente, en el sentido de finalidad (*a fin de, con el intento de*; cf. los diccionarios), sentido que no conviene a nuestro pasaje. Lo más sencillo fuera eliminar el vocablo, como hacen Siegfried, Batten, o toda la frase, es decir, las tres primeras voces del v., conforme prefieren Bertholet, Hölscher, diciendo unos y otros que la lección actual nació de mera dittografía. Esta la tenemos nosotros por muy difícil. El

que entrara yo en miedo, y obrara en esta forma y pecara, y les fuera pretexto de ponerme en mal renombre, para que me hicieran objeto de oprobio.

---

primer למען no es posible explicarlo por reminiscencia del segundo, que todavía no se había escrito; y menos aún cabe explicar por tal procedimiento la frase entera. Como adición consciente no se concibe, puesto que sin ella el sentido era límpido y fácil, mientras que con ella resulta oscuro y embarazado. Por otra parte, nuestra lección la tuvieron presente Sir. Vulg.; LXX BA א lleva εμισθωσαντο επ' εμε οχλον = שׂכרו עלי המון, versión que nosotros tenemos por un mero tanteo de interpretar un texto que no se entiende; en LXX Lag. falta la frase entera, lo cual se debe, a nuestro juicio, a omisión voluntaria. En vista de esto creemos que ha de conservarse el TM a pesar de su innegable dificultad. ¿Cómo interpretarlo? Si למען pudiese tener sentido puramente consecutivo, sería posible traducir la frase en esta forma: «*de suerte* que estaba sobornado». Pero en este punto no andan de acuerdo los autores. En *Hebrew Lexicon* se niega rotundamente (1): Joüon, por el contrario, afirma que dicha partícula «qui s'emploie surtout pour la finalité, s'emploie aussi parfois pour la consécution» (§ 169 g), y cita numerosos ejemplos, v. gr., Jer. 27, 10. 15; 4 Reg. 22, 17, etc. La aserción del P. Joüon nos parece exacta; pero así y todo el matiz de la referida partícula en los pasajes citados es tal, que no creemos se aplique convenientemente al nuestro. En éste, por consiguiente, preferimos ver el sentido propiamente final, refiriendo empero este sentido no a la voz que inmediatamente sigue (*sobornado*), sino a la proposición siguiente (*temiera*), de manera que el primer למען no es sino como un preludio del segundo, refiriéndose ambos a la misma

(1) "למען is always *in order that,* never merely *so that*»

14 Tenles en cuenta, Dios mío, a Tobías y a Sanballat esas sus obras, y también a la profetisa Noadía, y a los demás profetas que trataban de amedrentarme.

15 En esto terminóse la muralla el veinticinco de Elul, a los cincuenta y dos días de comenzada. 16 Al llegar

---

sentencia: «*A este fin* estaba sobornado, *para que*...» Verdad es que éste es el único pasaje, que nosotros sepamos, en que se halla tal género de anticipación; pero también lo es, como observa Bertheau, que en ninguno se encuentra un doble למען puesto uno a continuación del otro: el caso de Jer. 44, 8 no es idéntico, puesto que aquí el segundo למען va precedido de *wau*. Por lo demás, en *Hebrew Lexicon* se admite el sentido que nosotros preferimos (1); y el mismo sostienen Bertheau, Oettli, Ryle. La intención de los adversarios era inspirar miedo a Neh., a fin de que hiciese como se le aconsejaba y cometiese un sacrilegio, y esto les diese a ellos pretexto para ponerlo en mal renombre (cf. Deut. 22, 14. 19).

14. Termina Neh. dirigiéndose a Dios en términos parecidos a los de 13, 29; cf. 5, 19. Por este pasaje se ve que Semaías no era el único profeta en connivencia con los adversarios; y aun había una profetisa (cf. 4 Reg. 22, 14 Hulda) por nombre Noadía. No faltaban empero otros profetas que se declaraban en favor del gobernador (v. 7).

15. Neh. precisa el día mismo en que se terminaron las murallas. Elul es el sexto mes del año religioso, que empieza por Nisan, y corresponde a 15 Agosto-15 Septiembre: por consiguiente, el 25 Elul viene a caer hacia el 10 de Septiembre. La obra duró cincuenta y dos días; por tanto, había empezado el 3 del mes Ab, o sea el 18 de julio.

16. Los enemigos a que se refiere aquí Neh. son no

(1) «The first ל points forwards, *to this intent* was he hired, *to the intent that* I should be afraid.»

esto a noticia de todos nuestros enemigos, fueron sobrecogidos de temor todos los pueblos circunvecinos y cayeron en profundo desaliento; y reconocieron que nuestro Dios era quien había llevado a cabo esta obra.

17 Es de notar que por aquellos días menudeaban las cartas de gente principal de Judá dirigidas a Tobías, y

---

sólo Sanballat y sus compañeros, sino también las gentes mencionadas ya en 4, 1 y 5, 9. Estas, sorprendidas de la rapidez con que todo se había terminado, vieron en ello la mano de Dios, y, naturalmente, se llenaron de temor. La frase ויפלו *cayeron en sus propios ojos*, puede entenderse en dos sentidos: *Se sintieron deprimidos*, esto es, se desalentaron; o bien, *depressi sunt quoad oculos*, es decir, que bajaron los ojos llenos de confusión. La primera de las dos interpretaciones, que es la de la Vulg. parece preferible. Batten afirma —no sabemos por cuál razón, pues no da ninguna— que en el texto tal cual está el sujeto del verbo son los *enemigos* y el sufijo (en *sus* ojos) se refiere a las *naciones*; es decir, a lo que parece, que los enemigos de Judá perdieron la estima que antes tenían entre las gentes circunvecinas; sentido puramente arbitrario. Siegfred modifica ligeramente el texto leyendo וַיִּפָּלֵא (cf. Zach. 8, 6), de donde resulta el sentido: *y esto fué admirable en sus ojos*; llenáronse de admiración, sentido que está en armonía con el contexto. Pero como las versiones (LXX Vulg.) lo han entendido de *temor*, por más que en ningún otro pasaje se halle una frase idéntica, no creemos haya suficiente motivo para cambiar el texto, que por lo demás conservan Bertheau, Hölscher, Bertholet.

17. Neh. explica más por menudo las relaciones amistosas de no pocos personajes judíos con los samaritanos. Por aquellos días había una intensa (מרבים *multiplicaban*) correspondencia epistolar entre los nobles de Judá y To-

veníanles a ellos las de Tobías; 18 y es que los había muchos en Judá que andaban conjurados con él, pues él era yerno de Secanías, hijo de Arah, y su hijo Yehohanán había tomado por esposa la hija de Mesullam, hijo de Barakías; 19 hacían asimismo de él grandes ponderaciones en mi presencia, y cuanto yo decía se lo referían. Tobías había enviado cartas para atemorizarme.

---

bías: las cartas iban y venían con frecuencia.—**18**. Y la razón era porque muchos judíos se habían ligado con Tobías por lazos de amistad sellada con juramento (cf. 2 Sam. 21, 7); y aun mediaban vínculos de parentesco, pues el mismo Tobías era yerno de Secanías (cf. Esd. 2, 5, donde se menciona la familia de Araḥ), y su hijo había también contraído matrimonio con una hija de Mesullam (cf. Neh. 3, 4. 30).—**19**. En tales condiciones no es maravilla que en presencia del gobernador hablaran bien de Tobías, alabando sus cualidades, la rectitud de sus intenciones, que todo esto comprende el término general *sus buenas cosas*. Pero lo peor era que cuanto decía Neh. se lo comunicaban luego a Tobías, de suerte que el gobernador no podía fiarse de sus propios compatriotas. Termina Nehemías advirtiendo que Tobías pretendía con sus cartas inspirarle temor, y así acobardarle para que desistiese de la empresa. Todo se estrelló contra la fortaleza adamantina del intrépido gobernador.

Excursus

¿Comprendía realmente el muro de Nehemías la colina occidental?—Aunque tratamos ya este punto en *Problemas de Topografía Palestinense*, al hablar de las murallas de Jerusalén (p. 148 ss.), no estará de más decir aquí dos palabras sobre lo mismo.

La brevedad del tiempo empleado en la restauración in-

vócanla en favor de su tesis aquellos autores (1) para quienes sólo la colina oriental, el Ofel, estuvo fortificada en el período preexílico. Nunca fuera posible, arguyen, llevar a término en cincuenta y dos días la reconstrucción de los muros (Neh. 6, 15), de haber éstos abarcado la colina occidental, el actual monte Sión.

Ese espacio de tiempo es en realidad muy breve; y lo apunta el mismo Nehemías al decir (v. 16) que la rapidez de la obra puso espanto en los pueblos circunvecinos, que lo tuvieron a milagro y como cosa del mismo Dios. Pero arguir de ahí la referida imposibilidad fuera conclusión prematura. Para formular un juicio bien fundado es preciso tener en cuenta el estado anterior de los muros, la mayor o menor perfección de la obra, el número de trabajadores y la intensidad del trabajo.

Es cierto que no se trataba de levantar nuevos muros, sino simplemente de *restaurar* los ya existentes. Ahora bien ¿en qué estado quedaron éstos después de la destrucción de Jerusalén? Verdad es que en 4 Reg. 25, 10 se dice que el ejército caldeo *destruyó, demolió* (נתצו) los muros de Jerusalén todo alrededor; pero ¿quién va a pretender que los soldados hayan gastado el tiempo en hacerlos desaparecer hasta los mismos cimientos? Justamente observa el P. Vincent (*Rev. Bibl.* 1904, 73): «Después del paso de los Asirios (4 Reg. 25) la ciudad había quedado desmantelada; nada empero indica que las fortificaciones hayan sido sistemáticamente arrasadas al suelo». Y lo propio nota Sanda: «Es claro que el muro no fué arrasado al suelo, sino que se abrieron varias brechas y se deterioró lo demás» (*Die Bücher der Könige*, Münster 1912, *in loc.*) .En una palabra, se redujo la ciudad a tal condición que no estuviera ya en estado de defensa. Véase a este propósito 4 Reg. 14, 13

(1) Entre otros el P. Germer-Durand, *Topographie de l'Ancienne Jérusalem;* W. Gronkowski, *De circuitu ambituque urbis Jerusalem secundum textus topographicos, qui in Nehemiae libro inveniuntur.*

donde se dice que Joas, rey de Israel, abrió una larga brecha en el muro de Jerusalén; y 2 Par. 32, 5 en que Ezequías repara las brechas de las murallas (en ambos casos se usa el verbo פרץ). Y que en nuestro caso se trataba en gran parte de aberturas hechas en el muro parecen confirmarlo varios pasajes como 1, 3; 2, 13; 6, 1. Tratándose, pues, de *reparar* más bien tal vez que de rehacer los muros, es evidente que resultaba con ello muy aligerado el trabajo de la restauración.

Añádase que ésta no se distinguiría probablemente por su *solidez*. Vistas las hostilidades que de todos lados les asediaban, daríanse prisa a terminar lo más pronto posible la obra comenzada, temiendo que de un momento a otro pudiera ser interrumpida, y se contentarían con una tal restauración que fuera siquiera suficiente para poner la ciudad en estado de defensa. Se cerrarían las brechas, y se llevarían a conveniente altura las partes del muro que habían sido deterioradas, y todo ello con prisas, y mirando sin duda más a la utilidad del momento que a la solidez permanente y duradera. Por lo demás el carácter poco firme de la restauración se refleja con harta claridad en las frases burlonas de Tobías, que chanceando decía: «¡Dejadles que edifiquen! Con que suba una zorra, va a hacer brecha en su muro hecho con tales piedras» (3, 35). Aunque mucho de hipérbole, como es natural, hubiera en el sarcasmo, algo de verdad debía de encerrar. Si el muro ofrecía aspecto de solidez y resistencia, no es probable que Tobías, aun en burlas, se expresase en tales términos.

Para darse cuenta del *número* de trabajadores basta leer el cap. 3, donde se ve que eran en gran cantidad; y cuanto a la *intensidad* del trabajo, se deja ésta sentir en todo el libro, donde, a causa del peligro que continuamente les amenazaba, Nehemías aparece atizando sin cesar el celo de cuantos tomaban parte en la grande obra. Y nótese, además, que ésta, gracias a una sabia distribución, sin di-

ficultad ni entorpecimiento adelantaba simultáneamente en varios puntos del circuito.

Finalmente, de cuanto llevamos dicho, hallamos una válida confirmación en las palabras de Nehemías (4, 13): «La fábrica es grande y de mucha extensión, y nosotros andamos dispersos sobre el muro, lejanos unos de otros.» Quien tenga conocido el Ofel creemos que difícilmente se explicará tal manera de hablar, si Nehemías expresándose así entendía referirse a la sola colina oriental; y más teniendo en cuenta los numerosos grupos que allí estaban trabajando: éstos en ninguna manera pudieran decirse alejados los unos de los otros. Y en 7, 4 nota el mismo Nehemías que «la ciudad era espaciosa y grande, pero que la población era exigua, ni se habían construído casas». Estas palabras dan la impresión que había extensiones de terreno baldío con un reducido número de casas diseminadas acá y acullá. Tal descripción difícilmente puede corresponder a la realidad en la hipótesis de tratarse de la sola colina oriental. Basta echar a ésta una simple ojeada para convencerse de cuán pocas casas se necesitan para dar a ese espacio de unos 300 m. de longitud por menos de 200 m. de anchura el aspecto de sitio convenientemente habitado y no medio desierto. Por el contrario, los calificativos *grande* y *espaciosa* se comprenden perfectamente si el muro abrazaba la colina occidental.

Después de lo dicho huelga advertir que en ninguna manera está justificada la preferencia que Mowinckel y algunos otros (apud Hölscher) dan al texto de Josefo (*Ant.* XI 5, 8). Este, al describir el trabajo de Nehemías, sus dificultades, su valentía, siguiendo en todo fielmente el relato bíblico, dice que el tiempo empleado en la reconstrucción de los muros fueron *dos años y cuatro meses*. De dónde sacó Josefo este su extraño aserto, en flagrante contradicción con el texto bíblico, es un verdadero enigma: nadie acierta a dar razón de ello. Es evidente que la autori-

VII 1 Así que estuvo reedificado el muro asenté las hojas de las puertas, dióse encargo a los porteros, los

---

dad —en este punto muy enigmática— del historiador judío en ningún modo puede prevalecer contra la aserción explícita y categórica de Nehemías. Fuera de que tan largo espacio de tiempo no se armoniza, antes se halla en abierta pugna con la impresión de rapidez que da la lectura de las Memorias redactadas por el mismo Nehemías.

Se provee a la custodia de la ciudad, con el fin de prevenir una sorpresa de parte de los enemigos 7, 1-3

1. La sentencia puede construirse gramaticalmente de tres maneras: según que la prótasis comprenda únicamente el *primer* miembro (Bertheau, Siegfried, Hölscher); o *también el segundo* (Crampon, Henne); o finalmente los *tres*, de suerte que la apódosis empiece con el v. 2, como parece hacer la Vulg. (Batten, Ryle). Nosotros nos inclinamos más bien en favor de la primera: el cambio de la tercera persona en la primera en el segundo miembro parécenos indicar que Nehemías quiere poner una cierta fuerza en la expresión «*puse* las puertas», lo cual fácilmente se comprende si se tiene en cuenta que poco antes (6, 1) había dicho en términos explícitos que se había restaurado el muro, pero que las puertas estaban aún por poner.

Ya en 3, 1.3.6.13 etc. leemos que se pusieron las puertas; pero allí se dice por anticipación, cf. ad 3, 1. En Eccli. 49, 15 se glorifica a Nehemías por haber restaurado los muros y colocado las puertas. Sobre el oficio de los porteros cf. 1 Par. 9, 17-27; 26, 12-19. Sorprende la mención de los cantores y de los levitas, quienes parece que, como observa Batten, nada tienen que ver con las puertas de la ciudad; diríase que son aquí unos intrusos; y por esto no causa maravilla que como a tales los eliminen del texto no pocos autores, v. gr. Batten, Bertholet, Siegfried,

cantores y los levitas, 2 y puse al frente de Jerusalén a mi hermano Hanani y a Hananías, castellano de la forta-

---

Hölscher. Tal proceder, con todo, tropieza con una grave dificultad: ¿cómo, teniendo a la vista el compilador o redactor un texto tan claro, donde muy oportunamente se mencionaban sólo los porteros, le vino al pensamiento añadir a éstos los cantores y levitas, de todo punto extraños al contexto? Bien debió darse cuenta de esa falta evidente de armonía, de no suponerle ciego, el mismo compilador. Decir con los intérpretes citados que la adición la hizo porque no pocas veces van juntos porteros y cantores es solución desesperada, y que aun pudiera en cierto modo revolverse contra ellos mismos, pues el hecho de que se lean con frecuencia unidas las dos voces cabe admitirlo, hasta cierto punto, en apoyo del carácter genuino de nuestro texto. Por otra parte, la presencia de cantores y levitas en este pasaje se explica sin dificultad, como justamente observan Bertheau y Ryle. En tiempos normales los porteros eran los encargados de la custodia de las puertas; pero las condiciones en que se hallaba entonces Nehemías eran de todo punto extraordinarias: la comunidad no estaba aún del todo asentada; los enemigos externos eran muchos y poderosos; ni faltaban los internos, que al momento menos pensado podían hacer traición: en tales circunstancias no es maravilla que Nehemías tomara medidas extraordinarias y, no juzgando suficiente el número de los porteros, echara mano de otros que tenían una posición oficial, y de cuya probada fidelidad podía fiarse.

2. Sobre Hanani cf. ad 1, 2. Sobre la Bira cf. ad 2, 8. Hananías cuyo nombre (Yahvé se compadece) indica que era judío, debía de ser un oficial a las órdenes del rey de Persia. Nehemías hace su apología al decirnos por qué recayó en él su elección: era hombre fiel y temeroso de Dios. El kaf en כאיש es el que llaman Kaf *veritatis* (cf. J § 133 g; G-K §

leza, por ser hombre sincero y temeroso de Dios, más que otros muchos, 3 y les dije: Que no se abran las puertas de Jerusalén antes que entre en calor el sol; y estando 'aún' ellos de centinela cierren las hojas de las

---

118 x). Dicha partícula envuelve por su misma índole la idea de semejanza; sólo que ésta puede ser imperfecta o perfecta, en cuyo caso hay igualdad, como acontece en nuestro pasaje. La versión material de la frase sería: *era la semejanza perfecta de un hombre fiel,* cuyo sentido es idéntico al de la otra: *era un verdadero hombre fiel.* La expresión hebrea *hombre de verdad* está repleta de sentido: *hombre honrado, sincero, leal, fiel, que obra con rectitud, digno de toda confianza.* Con estas buenas cualidades junta muy oportunamente Nehemías el temor de Dios, pues quien no teme a Dios falta de ligero a sus deberes para con los hombres. La última frase *más que otros* no es aquí algo vago e incoloro; Nehemías tiene sin duda presentes a la memoria aquellos judíos que, traidores a la patria, entraban en pactos secretos con el enemigo (6, 17-19); y esto aun de los mismos sacerdotes (13, 7), cuyo sagrado carácter hacía evidentemente más reprobable su conducta.

3. Con el qeri léase la primera persona, *dije*. La orden se dirige evidentemente a los dos por igual, Hanani y Hananías. חם inf. como en Esd. 2, 63 tomado en cierto modo como substantivo, «hasta *el acalorarse del sol*»; por consiguiente no a la salida del sol, sino algo más tarde. Conforme a LXX (ετι) y a Vulg. (adhuc), y porque así lo exige el sentido, cambiar עַד en עֹד. El pronombre הם se refiere no precisamente a los dos personajes a quienes se da la orden, sino en general a los que hacían la guardia. Quiere decir que los centinelas no se retiren de las puertas antes que sean éstas cerradas. Es supérfluo el cambio propuesto por Bertholet וְעוֹד הַחֹם עֹמֵד *mientras dura aún el calor,* o por Batten ועוד היא עמדה, *mientras está aún el sol sobre el horizonte.* יגיפו apax,

puertas y las 'atranquen', y formen cuerpos de guardia de los habitantes de Jerusalén; quién en su puesto de guardia, quién delante de su propia casa.

---

impf. hif. de גוף *cerrar,* significación que aparece en el Talmud. Del verbo אחז en el sentido de apretar o reforzar con barras puede verse un ejemplo en 3 Reg. 6, 10. En vez del imperat., que supone se refiere naturalmente a los dos jefes, mejor es leer con Siegfried, Bertholet el impf. וְיֶאֱחֹזוּ El inf. absol. והעמיד continúa el tiempo finito (J § 123 r; G-K § 113 z). Fuera de los centinelas de oficio, que custodiaban las puertas de día mientras éstas permanecían abiertas, había de formarse una especie de policía cívica, compuesta de los habitantes ordinarios de la ciudad. Estos debían vigilar de noche con el fin de dar pronto aviso en caso de ataque, y prevenir así un golpe de mano de los adversarios. Las últimas frases son ambiguas: ¿se trata de dos categorías de guardias, de los cuales unos debían vigilar en los sitios que se les señalaren (במשמרו), y otros delante de su propia casa, como lo interpretan Bertheau, Siegfried; o bien ha de tomarse el wau del segundo איש como wau *explicativo* (cf. G-K § 154 a), de suerte que no haya sino una clase de guardias, que prestarán todos su servicio en el sitio señalado, *esto es,* delante de su propia casa, conforme lo entienden Bertholet, Henne, Crampon? Nos inclinamos en favor de la primera interpretación. Es natural que además de las casas se señalaran sitios especiales; y por otra parte parece que, de ser el wau explicativo, se juntaría más bien con נגד omitiéndose el segundo איש. La sospecha, tanto de Hölscher, que tiene por glosa toda la segunda parte del v. relativa a los habitantes de Jerusalén; como de Batten, que descarta la última frase *(otros delante de su casa),* no está justificada, y las razones que ambos aducen carecen de valor.

4 La ciudad era espaciosa y grande, pero escaso en ella el pueblo; faltaban muchas casas por edificar. 5 Y puso Dios en mi corazón que convocase a los nobles, a

---

Lista de los primeros inmigrados 7, 4-73 a

4. Este v. júntase naturalmente no con los precedentes, como hace Siegfried, sino con los siguientes, pues lo que en él se dice fué la causa de la resolución que tomó Nehemías de hacer un censo de la población, y esto dió luego pie al descubrimiento del documento donde se enumeraban los primeros inmigrados.

La expresión רחבת יד (cf. Gen. 34, 21; Jud. 18, 10; Is. 22, 18; 33, 21), en que la segunda voz depende de la primera, significa propiamente *ancha de dos lados*, pero en realidad se quiere expresar con ella la anchura en general, es decir, por todos lados. Aunque no era necesario se añade גדלה para poner más explícitamente en contraste la grandeza de la ciudad con la exigüidad de los habitantes. La última frase parece contradecir al v. 3 donde se habla ya de casas, y más aún al cap. 3; pero dicha frase no ha de interpretarse de un modo absoluto, sino que debe entenderse en el sentido de que había pocas casas, de suerte que dejaban grandes espacios baldíos, donde quedaba mucho terreno en que edificar. En Ag. 1, 4 se habla de casas fabricadas —sin duda en Jerusalén— antes ya de la restauración del templo.

De la breve descripción que aquí se da de Jerusalén puédese con razón concluir que la ciudad por aquel entonces no se limitaba a la sola colina oriental. Esta, aun dado que fuesen pocas las casas ya edificadas, difícilmente podía dar la impresión de vastos terrenos baldíos; fuerza es por consiguiente suponer que los muros abarcaban también la colina occidental. Cf. lo dicho más arriba, p. 333 ss.

5. Con el fin de cerciorarse con qué medios podía contar para emprender la repoblación de Jerusalén se decide Neh.

---

a convocar una grande asamblea, pensamiento que atribuye a inspiración de Dios; cf. ad 2, 12. Sobre las tres categorías de personas convocadas, cf. ad 2, 16; 4, 8.13. התיחשׂ es trazar la genealogía (cf. Esd. 2, 62); pero aquí parece significar *hacer un censo de los habitantes teniendo en cuenta su genealogía*, es decir, no precisamente por individuos, sino más bien por familias. La expresión ספר היחשׂ se lee sólo en este pasaje, y en sentido estricto significa *libro genealógico*; pero es muy probable que aquí se toma en el sentido atenuado de simple *lista* —bien que en ésta no se pierda de vista la genealogía—. Las dos voces forman un todo compacto, y así el artículo de la segunda no es impedimento para que la íntegra expresión se halle en estado constructo; cf. Bertheau. La lista era de los que subieron al principio, es decir, en la primera caravana, conducida, como se dice en el v. 7, por Zorobabel, Josué, etc. (Esd. 2, 2). Nehemías no la conocía antes: dió con ella, sin duda en los archivos, mientras estaba haciendo los trabajos preliminares para la grande asamblea; y como le pareció un documento importante la insertó en sus memorias; cf. Nikel, p. 199; Ryle. Batten afirma, sin dar razón alguna de ello, que todo el final del v. *(encontré el libro genealógico...)* es ajeno al escrito de Nehemías; lo insertó el cronista como lazo de unión entre los vv. precedentes y el documento-lista, que por su propia cuenta añadió. Marquart, *Fundamente*, p. 35, Siegfried, Bertholet se contentan con declarar glosa la sola frase: *los que subieron al principio*, y justifican su proceder observando que se trata aquí de los judíos que formaban o querían formar una comunidad al tiempo de Nehemías, no de los que habían venido muchos años antes. A esto hay que advertir que, en efecto, no eran estos últimos los que interesaban al gobernador, sino más bien los que se hallaban entonces presentes; pero nótese que Nehemías se da perfecta cuenta de esto: la lista de los primeros inmigrados, que

los jefes y al pueblo para registrarlos conforme a su genealogía; y vínome a las manos el registro genealógico de los que habían subido los primeros, y encontré en él escrito:

6 Estos son los hijos de la provincia, que subieron de
la cautividad del destierro, que había llevado cautivos
Nabucodonosor, rey de Babilonia, y volvieron a Jeru-
salén y a Judá, cada uno a su propia ciudad; 7 que vinie-
ron con Zorobabel, Josué, Nehemías, Azarías, Raamías,
Nahamani, Mardoqueo, Bilsán, Misperet, Bigvai, Ne-
hum, Baana.

Cuenta de los varones del pueblo de Israel: 8 Los
hijos de Faros, dos mil ciento setenta y dos; 9 los hijos
de Sefatías, trescientos setenta y dos; 10 los hijos de
Arah, seiscientos cincuenta y dos; 11 los hijos de Pahat
Moab, de los hijos de Josué y de Joab, dos mil ochocien-
tos dieciocho; 12 los hijos de Elam, mil doscientos cin-
cuenta y cuatro; 13 los hijos de Zattu, ochocientos cua-
renta y cinco; 14 los hijos de Zaccai, setecientos sesen-
ta; 15 los hijos de Binnui, seiscientos cuarenta y ocho;
16 los hijos de Bebai, seiscientos veintiocho; 17 los hi-
jos de Azgad, dos mil trescientos veintidós; 18 los hijos
de Adoniqam, seiscientos sesenta y siete; 19 los hijos
de Bigvai, dos mil sesenta y siete; 20 los hijos de Adín,
seiscientos cincuenta y cinco; 21 los hijos de Ater, de
la familia de Ezequías, noventa y ocho; 22 los hijos de
Hasum, trescientos veintiocho; 23 los hijos de Besai,

---

encontró fortuitamente, la incluye en sus memorias por ser un documento histórico interesante, no por creer que las familias enumeradas sean las que le hacían entonces al caso. Dicha lista es prácticamente idéntica a la de Esd. 2, 1-70, donde está en su propio puesto; cf. *ad loc.*

trescientos veinticuatro; 24 los hijos de Haref, ciento
doce; 25 los hijos de Gabaón, noventa y cinco; 26 los
hijos de Belén y de Netofa, ciento ochenta y ocho; 27
los varones de Anatot, ciento veintiocho; 28 los varones
de Bet Azmavet, cuarenta y dos; 29 los varones de Qi-
ryat Ye'arim, Kefira y Beerot, setecientos cuarenta y tres;
30 los varones de Rama y de Gabaa, seiscientos veinti-
uno; 31 los varones de Michmas, ciento veintidós; 32
los varones de Betel y de Hai, ciento veintitrés; 33 los
varones del nuevo Nebo, cincuenta y dos; 34 los hijos
del nuevo Elam, mil doscientos cincuenta y cuatro; 35
los hijos de Harim, trescientos veinte; 36 los hijos de Je-
ricó, trescientos cuarenta y cinco; 37 los hijos de Lod,
Hadid y Ono, setecientos veintiuno; 38 los hijos de
Senaa, tres mil nuevecientos treinta. 39 Los sacerdotes:
los hijos de Yedaías, de la casa de Josué, novecientos
setenta y tres; 40 los hijos de Immer, mil cincuenta y
dos; 41 los hijos de Pashur, mil doscientos cuarenta y
siete; 42 los hijos de Harim, mil diecisiete. 43 Los levi-
tas: los hijos de Josué y de Qadmiel, de los hijos de
Odavías, setenta y cuatro. 44 Los cantores: los hijos
de Asaf, ciento cuarenta y ocho. 45 Los porteros: los
hijos de Sallum, los hijos de Ater, los hijos de Talmón,
los hijos de Aqqub, los hijos de Hatita, los hijos de So-
bai, ciento treinta y ocho. 46 Los Natineos: los hijos de
Siha, los hijos de Hasufa, los hijos de Tabbaot, 47 los
hijos de Qeros, los hijos de Sia, los hijos de Fadón,
48, los hijos de Lebana ,los hijos de Hagaba, los hijos
de Salmai, 49 los hijos de Hanán, los hijos de Giddel,
los hijos de Gahar, 50 los hijos de Reaías, los hijos de
Resín, los hijos de Neqoda, 51 los hijos de Gazzam, los
hijos de Uzza, los hijos de Fasea, 52 los hijos de Besai,
los hijos de los Meuneos, los hijos de los Nefiseos,

53 los hijos de Baqbuq, los hijos de Haqufa, los hijos de
Harhur, 54 los hijos de Baslit, los hijos de Mehida, los
hijos de Harsa, 55 los hijos de Barqos, los hijos de Sí-
sera, los hijos de Tamaḥ, 56 los hijos de Nesiaḥ, los hijos
de Hatifa. 57 Los hijos de los Siervos de Salomón: los
hijos de Sotai, los hijos de Soferet, los hijos de Ferida, 58
los hijos de Yaala, los hijos de Darqón, los hijos de Gid-
del, 59 los hijos de Sefatías, los hijos de Hattil, los hijos
de Pokeret-Hassebaim, los hijos de Amón. 60 En conjun-
to eran los Natineos y los hijos de los Siervos de Salo
món, trescientos noventa y dos.

61 Los que subieron de Tel-Melaḥ, Tel-Harsa, Kerub,
Adán e Immer, y no pudieron demostrar que su familia
y su descendencia era de Israel, son los siguientes: 62
los hijos de Delaías, los hijos de Tobías, los hijos de
Neqoda, seiscientos cuarenta y dos. 63 Y de los sacerdo-
tes: los hijos de Habaías, los hijos de Haqqos, los hijos
de Barzillai, quien había tomado en matrimonio una de
las hijas de Barzillai, el galaadita, y se le llamó de su
nombre. 64 Estos buscaron su documento genealógico,
y no se halló, y en consecuencia fueron excluídos del
ejercicio sacerdotal; 65 y les ordenó el Tirsata que
no comieran de lo santo y sagrado hasta que apareciera
un sacerdote que pudiera servirse del Urim y Tummim.

66 En conjunto constaba la asamblea toda entera de
cuarenta y dos mil trescientas sesenta personas, 67 apar-
te los siervos y siervas, que eran siete mil trescientos
treinta y siete. Poseían además doscientos cuarenta y
cinco cantores y cantatrices. 68 Sus caballos eran sete-
cientos treinta y seis; sus mulos doscientos cuarenta y
cinco; 69 sus camellos cuatrocientos treinta y cinco; sus
asnos seis mil setecientos veinte.

70 Parte de los jefes de familia hicieron donativos

para la obra. El Tirsata dió para el tesoro mil dáricos de oro, cincuenta copas y quinientas treinta túnicas sacerdotales; 71 y de entre los jefes de familia dieron para el tesoro de la obra veinte mil dáricos de oro y dos mil doscientas minas de plata; 72 y lo que dió el resto del pueblo fué veinte mil dáricos de oro, dos mil minas de plata y sesenta y siete túnicas sacerdotales.

73 Y se establecieron los sacerdotes y los levitas, y los porteros, y los cantores, y la gente del pueblo, y los natineos, y todo Israel en sus ciudades.

La grande asamblea para la reforma religiosa

7, 73 b-10, 1-40 (cf. 3 Esd. 9, 37-55)

Distínguense en esta sección como tres estadios que se suceden en cierta gradación progresiva: 1) Lectura solemne de la Ley, c. 7, 73 b-c. 8; 2) Arrepentimiento y penitencia del pueblo que, recordando los beneficios de Dios y sus propias ingratitudes, promete la observancia de la Ley, c. 9; 3) Sella con juramento esta promesa, y renueva su alianza con Yahvé, c. 10.

De singular importancia es esta sección desde el punto de vista así exegético como literario, puesto que en ella aparece la íntima vida religiosa del pueblo, y se ofrecen interesantes problemas referentes a la relación de los varios capítulos no sólo entre sí mas también con el libro de Nehemías en general y aun con el de Esdras.

Lectura de la Ley.—La primera parte, o sea v. 73 b-8, 1a, se halla con idénticos términos en Esd. 3, 1. El séptimo mes es Tishri = 15 sept.-15 oct. Este mes era particularmente santo por las muchas fiestas que en él se celebraban enumeradas en Lev. 23, 23-44. El primer día, fiesta de las *trompetas* (v. 24); el décimo, día de la *expiación* (v. 27 ss.); desde el día quince al veintiuno, fiesta de los *tabernáculos* (v. 34 ss.); el día veintidós, *octava* de la fiesta de los taber-

VIII 1 Llegó el mes séptimo y los hijos de Israel
continuaban en sus ciudades: vino entonces todo el pue-
blo a reunirse como un solo hombre en la plaza frente
a la puerta de las Aguas. Y dijeron a Esdras, el escriba,
que trajera el libro de la Ley de Moisés, que prescribió
Yahvé a Israel. 2 Trajo pues, Esdras, el sacerdote, la
Ley ante la asamblea, hombres y mujeres, y todos los
que eran capaces de entender, el día primero del séptimo
mes. 3 Estuvo leyendo en él de frente a la plaza que

---

náculos, era día santo, y se tenía la grande asamblea con que se ponía término a las solemnidades.

1. La puerta de las aguas se hallaba hacia el Norte del Ofel junto al templo; cf. ad 3, 26. La plaza frente a dicha puerta es quizá la misma donde Esdras congregó al pueblo (Esd. 10, 9), y que en este último pasaje se llama plaza de la *casa de Dios*, o sea, del Templo. Por primera vez en el libro de Neh. aparece aquí Esdras, y a la verdad como persona conocida, y con el título de escriba y en relación particularmente íntima con la Ley. Qué cosa debe entenderse aquí por *Ley de Moisés* se verá más adelante.

2. Esdras, a quien se da en el v. precedente el título de *escriba* (cf. Esd. 7, 6), es llamado aquí *sacerdote* (cf. Esd. 7, 5.11). Idéntica manera de expresar la junta de hombres y mujeres véase en Jos. 6, 21; 8, 25. וכל״ depende asimismo de la partícula עַד; estaban presentes los niños cuya edad les permitía entender lo que se leía mientras que los demás quedaban excluídos. La asamblea se reunió el día primero de Tishri = 15 Sep.

3. Con la expresión *frente a la plaza* parece quererse indicar que Esdras se colocó en un extremo de aquélla —probablemente junto al templo de suerte que miraba hacia el Oriente o monte de los Olivos— con el fin de tener delante de sí a todo el pueblo, el cual ponía grande atención a la lectura, bien que ésta se prolongase desde que empeza-

está delante la puerta de las Aguas, desde los albores hasta mediodía, en presencia de los hombres y de las mujeres y de cuantos podían entender; y los oídos de todo el pueblo estaban atentos al libro de la Ley. 4 Y estaba Esdras, el escriba, colocado sobre un estrado de madera que habían hecho para el caso; y a su lado estaban: a su derecha, Matatías, Semeías, Anaías, Urías, Helcías y Maasías; y a su izquierda, Padaías, Misael, Melkías, Hasum, Hasbadana, Zacarías y Mesullam. 5 Abrió Esdras el libro a la vista de todo el pueblo, como que

---

ba a clarear hasta el mediodía, por manera que venía a durar unas seis horas. Interpretaron mal la voz המבינים así LXX que lo refiere (και αυτοι συνιεντες) a los hombres y mujeres, como la Vulg. que vierte *sapientium*.

4-5. Para que mejor se oyera la lectura se dispuso para el caso (לדבר cf. 2 Par. 24, 5, que la Vulg. vierte incorrectamente *ad loquendum*) un como púlpito o manera de torre, sobre el cual subió Esdras; y para dar mayor solemnidad a la lectura pusiéronse seis personajes a la derecha de Esdras y siete a su izquierda, todos ellos probablemente revestidos de la dignidad sacerdotal. Pareciera más natural que fuesen en número de doce, seis a cada lado, como representando las doce tribus de Israel: en 3 Esd. 9, 43 se lee entre Anaías y Urías el nombre de Azarías, de suerte que también a la derecha resultan siete. ¿Es adición consciente para equiparar los dos números? Difícil es decirlo. Con cierta solemnidad indica el autor el comienzo de la lectura. Desenvolvió Esdras el volumen en forma de rollo, y en aquel mismo momento en señal de reverencia púsose en pie todo el pueblo. Es probable que no fuese acto propiamente litúrgico, sino más bien movimiento espontáneo de respeto, como, v. gr., el de Eglón al decirle Aod que iba a comunicarle un mensaje divino (Jud. 3, 20).

sobresalía por encima de todo el pueblo; y al abrirlo, todo el pueblo se puso en pie. 6 Bendijo Esdras a Yahvé, el Dios grande; y todo el pueblo, alzando las manos, contestó: ¡Amén, amén!, y cayendo de hinojos postráronse ante Yahvé pegado el rostro a tierra. 7 Y Jo-

---

6. Se empieza, como era natural, con la bendición (alabanza, glorificación) de Yahvé. No conocemos la fórmula; pero quizá sería parecida a la usada por David en 1 Par. 29, 10 donde se dice que *bendijo David a Yahvé* con estas palabras: *Bendito tú, Yahvé, Dios de Israel...* La respuesta del pueblo *Amén, amén* (cf. 1 Par. 16, 36) iba acompañada de varios gestos que indican reverencia, adoración. En Esd. 9, 5 levanta, o más bien extiende las manos Esdras y se inclina al ponerse en oración. מעל es un apax. La expresión אפים" (acus. indirecto, cf. J § 126 f) indica una reverencia que se hace no sólo a Dios sino también al hombre, como por ejemplo en Gen. 42, 6 los hijos de Jacob al virrey de Egipto, José; pero aquí el gesto expresa adoración propiamente dicha, como en 2 Par. 7, 3; 20, 18. Son las varias posiciones que suelen tomar aun hoy día los musulmanes durante su oración. Sobre estos gestos de reverencia y adoración cf. Kortleitner, *Arch. Bibl.* p. 589.724.

7. De los trece nombres de levitas LXX lleva sólo los tres primeros; Lag. añadió los demás de un modo poco feliz. Con 3 Esd. 9, 48 y Vulg. (Levitae), omítase el wau en el nombre *levitas*. Estos hacían que el pueblo comprendiese (מבינים cf. Is. 28, 9 donde el verbo se construye con doble acus.) la Ley. LXX συνετίζοντες corresponde perfectamente al TM; la Vulg., por el contrario, lleva *silentium faciebant in populo*, lo cual es interpretación arbitraria. Con ser tan extraña y falta de fundamento merece las preferencias de Batten! El texto da a entender naturalmente que los levitas daban ciertas explicaciones para aclarar el contenido de la Ley. Del procedimiento que en ello

sué, Bani, Serebías, Yamín, Aqqub, Sabtai, Hodías, Maasías, Qelita, Azarías, Yozabad, Hanán y Pelaías, 'levitas', explicaban al pueblo la Ley, y el pueblo se estaba quedo en su puesto; 8 leían distintamente en el

---

seguían pueden concebirse varias maneras. En 9, 4 se menciona una especie de estrado donde se colocaban los levitas; ahora bien, cabe imaginar que, terminada por Esdras la lectura de un pasaje, subía a dicha tarima uno de los levitas para explicarlo. O también es posible que toda la asamblea estuviese dividida en trece grupos, a cada uno de los cuales dirgía la palabra —todos al mismo tiempo— el propio levita que lo presidía. Este segundo modo parece hasta cierto punto insinuarse en la expresión על־עמדם (cf. 2 Par. 30, 16; 35, 10), pues de hallarse el pueblo distribuído en varias secciones fácilmente se comprende la observación del autor que cada una *se mantenía en su propio puesto*, y no era menester que se desviara a un lado u otro, como que junto a cada grupo estaba el levita que le daba las debidas explicaciones. Parece además difícil que, por más potente que fuese la voz de Esdras, pudiera el pueblo hasta de los extremos de la plaza darse cuenta exacta de lo que se leía; dificultad que subsiste en la primera hipótesis, y se evita perfectamente en la segunda.

8. Se particulariza lo dicho en el v. precedente. Los levitas repetían, pero en diversa forma, lo leído por Esdras. Este leía todo el pasaje a la continua, sin interrupción; mientras que los levitas, teniendo que hacer sus aclaraciones, lo leían por partes. Por esto está muy en su lugar el verbo *leyeron* en plural, y cae en evidente error Batten al escribir (p. 356) que «el verbo en plural es evidentemente un error» (The plural verb is evidently a mistake), dando la extraña razón que «sólo Esdras era el lector». La voz מפרש —que se lee también en Esd. 4, 18— interprétase de

---

varias maneras: 1) En el sentido de *traducir*. Esdras leía, *a*) en hebreo, y los levitas lo repetían en aramaico (Batten); o al contrario, *b*) en aramaico, y los levitas lo traducían al hebreo (así Naville, *Archaeology of the Old Test.*, p. 177). 2) *Por partes*, es decir, que lo que Esdras había recitado en una lectura continua, los levitas lo daban luego como dividido en secciones (Siegfried). 3) *Distintamente, con claridad*, en voz alta y articulando bien de modo que todos pudiesen oír perfectamente. ¿Cuál es el sentido del verbo פרשׁ, del cual מְפֹרָשׁ es el partcp. pual tomado adverbialmente? Lev. 24, 12 לִפְרֹשׁ «Le pusieron a buen recaudo a fin de que, o hasta que [Moisés] *decidiese...*»; Núm. 15, 34 פֹּרַשׁ tercera pers. perf. pual; «Le pusieron a buen recaudo porque no *estaba decidido...*»; Prov. 23, 32 יַפְרִשׁ 3.ª persona impf. hif.; «como la víbora *pica*»; Ez. 34, 12 נִפְרָשׁוֹת partcp. nif.; «en medio de sus ovejas *dispersas*». Por estos pasajes se ve que el verbo tiene el sentido de *separar, decidir, expresar claramente*, sentido que puede acomodarse a cualquiera de las interpretaciones arriba mencionadas. Las versiones varían: LXX BA lleva και εδιδασκεν Εσρας (Lag. omite el nombre de Esdras, que había ya puesto antes); Vulg. *distincte*. La lección de LXX es evidentemente interpretación arbitraria de un vocablo oscuro. Al contrario, la de Vulg. está en perfecta armonía con el sentido del verbo, y corresponde a la idea capital del contexto, que es la inteligencia de la lectura por parte del pueblo (cf. v. 7.8.12). Esta pues tenemos por la interpretación más probable. Las demás poco satisfacen. No había razón para trasladar al aramaico el texto leído en hebreo, como quiere Batten, pues esta última lengua era entonces bien conocida, como se ve por 13, 24; mucho menos para traducir el aramaico al hebreo, hipótesis que se funda en una singular teoría de Naville, quien supone que al retorno del destierro la Ley de Moisés había sido trasladada del asirio al arameo. Véase

libro de la Ley de Dios, y lo daban a entender, de suerte que ellos comprendían lo leído .

9 Nehemías, el Tirsata, y Esdras, el sacerdote y es-

---

una breve refutación en Fernández, *Breve Introd. a la crítica textual del A. T.*, p. 56-58. La explicación de Siegfried nada explica. Es claro que, si los levitas se detenían a glosar las frases un tanto oscuras, debían leer por partes. וְשׂוֹם el impf. se continúa por el inf. absol. (J § 123 r ; G-K § 113 z). וַיָּבִינוּ con el objeto precedido de *bet* significa poner atención a una cosa, pero de modo que se penetre bien el sentido ; cf. Dan. 9, 23 ; 10, 11. Esa penetración inteligente del pueblo se pone aquí como efecto de las aclaraciones de los levitas.

9. El título *tirshata* se da en Esd. 2, 63 a Zorobabel, cf. Neh. 7, 65. De Nehemías se dice en 10, 2. Es voz persa que parece corresponder a *peḥah*, título que se adjudica a Nehemías en 12, 26, y con que él mismo se designa en sus Memorias, 5, 14.18. LXX BA omite aquí dicho título (Lag. lo lleva), y no es improbable que sea, como piensa Siegfried, adición posterior. 3 Esd. 9, 49 ofrece una lección muy diversa: *Dijo Attarate a Esdras el sumo sacerdote* (αρχιερει) *y lector* (αναγνωστῃ), *y a los levitas*. Como justamente observa Bertheau, la lección del TM, LXX Vulg. está mucho más en armonía con la importancia que en todo el contexto se da a Esdras y a los levitas: es más natural que también éstos hablen al pueblo. Batten empero no es de este parecer: a 3 Esd. lo juzga un «interesting text». El de nuestro pasaje se debe, según dicho autor, al escrupuloso cronista, en cuya cabeza no cabía que «un gobernador civil diera instrucciones a un sacerdote a propósito de días santos» ; y así se salió del paso modificando *sin escrúpulo* el texto en conformidad con sus sentimientos clericales. No hay para qué detenernos en refutar tal razonamiento. Como

criba, y los levitas que instruían al pueblo, dijeron a todo el pueblo: El día de hoy es santo para Yahvé vuestro Dios; no andéis tristes, ni lloréis. Y es que estaba llorando todo el pueblo al oír las palabras de la Ley. 10

---

2 Esd., conforme se habrá observado, no lleva el nombre de Nehemías, el cual por otra parte no aparece más en toda esta sección c. 8-10, varios autores, v. gr., Bertholet; Schlatter, *Topographie*, p. 407, lo eliminan del texto. Pero el verdadero motivo de tal proceder ha de buscarse más bien en la fecha que dichos intérpretes señalan a nuestro episodio, y a la idea que tienen formada de la relación entre *Esdras* y *Nehemías*, puntos que tratamos en otro sitio (1). A la lectura de la Ley el pueblo rompió a llorar. ¿De dónde ese llanto? Tal vez el recuerdo de las muchas violaciones de la Ley, y de los castigos que por ellos habían merecido; cf. 4 Reg. 22, 11. Se les exhorta a que no lloren, dando por motivo que aquel día es santo. Se trata probablemente del primer día del séptimo mes Tishri, en que se celebraba la fiesta de las trompetas (Lev. 23, 24). También estaba santificado aquel mismo día, como insinúa Ryle, por la lectura de la Ley.

10. El sing. *dijo* se refiere sin duda a Nehemías, lo cual empero no excluye que lo propio hiciesen Esdras y los levitas. Aunque משמנים —plur. muy especial de מִשְׁמָן— significa propiamente *grosuras, carne grasa*, es posible que aquí se use en el sentido más lato de manjares escogidos, comida delicada; lo cual iba acompañado de bebidas dulces. Se les aconseja que de dicha comida manden porciones a los pobres que no han podido preparársela: la frase completa es לַאֲשֶׁר אין לו נכון. La voz חדוה, que se lee únicamente aquí y en 1 Par. 16, 27 —el verbo חדה *alegrarse* en

---

(1) Véase p. 190 ss. 196 ss.

Job 3, 6; Ex. 18, 9; Ps. 21, 7— puede tomarse en dos sentidos: 1) alegría que *tiene Yahvé*; 2) alegría que *tiene el pueblo* en Yahvé. El primero prefieren Sánchez (Dios se alegra «in nostris bonis operibus», o bien «in eo quod simus animo alacri et erecto»), Bertheau, Siegfried, Bertholet; el segundo, a Lapide, Fillion, Scio, Ryle (»Este gozo del Señor es no el gozo del Señor en Israel, sino el gozo de Israel en su Señor»). El primer sentido se halla probablemente en 1 Par. 16, 27 *(la fuerza y el gozo están en su morada*, de Yahvé; es decir, que Yahvé posee la fuerza y el gozo); es, pues, natural que en el mismo se interprete el vocablo en nuestro pasaje. ¿Cómo el gozo de Dios es nuestra fortaleza? Si el Señor se complace en nosotros, si está contento de nosotros, ciertamente nos protegerá, nos defenderá. Además por otra razón, o en otra forma: Pensar que yo gozo del beneplácito divino engendra necesariamente en mí complacencia y alegría, y esta alegría me da fuerza y aliento: «Tristitia facit tardos et pusillanimes; laetitia magnanimos» (a Lapide). «Cuando nos alegramos en el Señor, es tal la eficacia del afecto que se excita en el alma, que tomamos de aquí nuevo vigor para servirle» (Scio). LXX ha simplificado la frase vertiendo οτι εστι (se entiende κυριος) ισχυς ημων (A υμων); Lag. sigue el TM; 3 Esd. 9, 52 lleva una lección que no se ve de dónde pudo salir, ο γαρ κυριος δοξασει υμας. Tal vez no sea otra cosa que arbitraria interpretación del autor.

Hemos preferido el primer sentido, reconocemos empero que pueden aducirse razones no despreciables en favor del segundo. Por de pronto en todo el contexto se habla de alegría del pueblo (v. 9.10.11.12); la alegría de Dios aparece de una manera brusca. Además, aunque en la S. Escritura se habla no pocas veces del gozo de Yahvé, que se complace en sus propias obras (Ps. 104, 31); que no se goza en los jóvenes de Israel (Is. 9, 16), en la perdición de

Siguió diciéndoles: Idos, comed manjares suculentos y tomad bebidas dulces, y mandad porciones a aquéllos que nada han podido prepararse, porque santo es el día de hoy para el Señor nuestro; y no andéis afligidos, que el gozo de Yahvé es vuestra fortaleza. 11 Y los levitas se esforzaban en acallar a todo el pueblo diciendo: Estaos tranquilos; que el día de hoy es santo; y no andéis afligidos. 12 Se fué el pueblo a comer y beber, y a enviar porciones, y darse a grande regocijo, porque se habían dado bien cuenta de las cosas que les habían explicado.

13 Al segundo día juntáronse a Esdras, el escriba,

---

los vivos (Sap. 1, 13); que se alegra sobre Israel premiando sus buenas obras y castigando sus iniquidades (Deut. 28, 63), es cierto que son mucho más numerosos los pasajes donde se trata de la alegría de Israel en su Dios, v. gr., Ps. 5, 12 (Alégrense cuantos esperan en ti); Ps. 33, 27 (Gócense y alégrense los que aman tu justicia); Deut. 12, 7; 16, 14 s.; Lev. 27, 40, etc., etc. Cuanto a 1 Par. 16, 28 quizá pueda entenderse de la alegría que reinaba entre los fieles que acudían al templo, y así cabe decir que había gozo y júbilo en la morada de Yahvé.

11-12. Insisten los levitas en acallar el llanto del pueblo, que al fin volvió cada uno a su casa, donde se dieron a una santa alegría, satisfechos de haber oído y entendido los pasajes de la Ley que se les habían explicado.

13. El día *segundo* es el que siguió inmediatamente al de la lectura de la Ley, que había sido el primero del séptimo mes (v. 2). Probablemente se hizo la experiencia que no era cosa práctica la reunión de todo el pueblo, y en consecuencia acuden a esta segunda asamblea únicamente los jefes de familia (cf. ad Esd. 1, 5) de todo el pueblo (el

los jefes de familia de todo el pueblo, los sacerdotes y los levitas, con el fin de penetrar bien el sentido de las palabras de la Ley. 14 Y hallaron escrito en la Ley, que había prescrito Dios por mano de Moisés, que los hijos de Israel habitaran bajo tiendas en la fiesta del séptimo mes; 15 y que dieran anuncio y pasaran pregón en to-

---

lamed supliendo el estado constructo; cf. J § 130 b; G-K § 129 d), los sacerdotes y levitas (no, *los jefes de los sacerdotes...*, como interpreta Bertheau). Era, pues, una reunión no general, sino de gente selecta. La junta se hizo bajo la presidencia de Esdras; si en la casa misma de éste o en otro sitio, como parece más probable, no lo dice el autor. Van Hoonacker, *Restauration*, p. 239, y Batten eliminan del texto las palabras *a Esdras el escriba*, sin que justifiquen su proceder con razón alguna: justamente observa Siegfried que no hay motivo ninguno para ello. El objeto de la reunión no era sólo para oír la lectura de la Ley, sino para poner en ella particular atención (השׂכיל) y así penetrar bien el sentido. Muchos autores omiten con LXX Vulg. el *wau* que precede al verbo, y es cierto que con esta omisión la lectura resulta más fácil; con todo, quizá pueda considerarse con Ryle como wau *explicativo: a saber, precisamente* (cf. G-K § 154 a). LXX y Vulg. hacen a Esdras sujeto del verbo, mientras que en realidad lo son todos los miembros allí reunidos.

14-15. La fiesta de los tabernáculos está prescrita en Lev. 23, 33-43; Deut. 16, 13-15, bien que no en términos absolutamente idénticos a los de aquí. El segundo אשׁר, como también el que está al principio del v. 15, es conjunción que introduce el objeto del verbo (J § 157 c; G-K § 157 c). La fiesta de los tabernáculos era la principal del mes de Tishri o séptimo, por esto es llamada simplemente *la fiesta* בחג.

das sus ciudades y en Jerusalén diciendo: Salíos al monte, y traed ramos de olivo, ramos de acebuche, ramos de mirto, ramos de palmera y ramos de árboles de espesa fronda para hacer tiendas conforme está escrito.

El v. 15 es gramaticalmente continuación del precedente, dependiendo del verbo *ordenó* Yahvé. Batten, y antes que él ya Houbigant, hacen de dicho v. una oración independiente de suerte que no se expresa una orden de Dios, sino más bien un acto realizado, lo cual se obtiene fácilmente omitiendo la conjunción אשר y añadiendo un *wau* al verbo que sigue. Tal modificación, empero, no por ser ligera deja de resultar arbitraria. La partícula la llevan LXX B A Lag. Vulg.; y no había absolutamente motivo alguno de introducirla si no se hallaba en el texto. Tal orden, es verdad, no se lee en los citados pasajes del Lev. y Deut.; pero de ahí no se sigue otra cosa, sino que en el nuestro se reproduce la ley con una cierta libertad, y que aun se la amplía añadiendo lo del anuncio de la fiesta que, si bien no se encuentra en el Pentateuco, es lo que naturalmente debía de acontecer. Sobre la frase *hacer correr la voz* cf. Esd. 1, 1; 10, 7; 2 Par. 36, 22. Es claro que Jerusalén era una de las ciudades; pero la capital formaba, por decirlo así, categoría aparte. עבות adjet. de עבת (Mich. 7, 3; aunque algunos, v. gr., Sellin, cambian el texto) *trenzar*, *entrelazar*, se lee además en Lev. 23, 40 y Ez. 20, 28, y significa *espeso, de ramas entrelazadas;* cf. Ez. 6, 13 אֵלָה עֲבֻתָּה. De suyo indica sólo en general árboles de singular espesura, pero es posible, como indica Bertheau, que tal designación, aunque vaga, se aplicase a una clase de árboles en particular. De cuanto aquí se dice no fuera legítimo concluir que la fiesta de los tabernáculos hubiera sido hasta entonces desconocida; pero sí puede suponerse que de algún tiempo acá no se practicaba.

16 Salió, pues, el pueblo, y los trajo, y se hicieron tiendas, cada cual en su azotea, y en sus patios, y en los atrios de la casa de Dios, y en la plaza de la puerta de las Aguas, y en la plaza de la puerta de Efraín.
17 Hicieron, pues, tiendas toda la asamblea de los que habían vuelto del destierro, y habitaron en las tiendas; que no habían hecho tal los hijos de Israel desde los tiempos de Josué, hijo de Nun, hasta este día. Y reinó grandísi-

---

16-17. *Celebración de los tabernáculos.*—No se dice que se invitase al pueblo a celebrar la fiesta, pero se da evidentemente por supuesto que así se hizo. Como aun hoy día, los tabernáculos o tiendas, recuerdo de las que los antepasados levantaron en su viaje por el desierto (Lev. 23, 43), se hicieron en los tejados o azoteas, en los patios; y además en las plazas públicas, la de enfrente de la puerta de las aguas, la misma en que se había leído la Ley (v. 3), y la que estaba junto a la puerta de Efraín, en la parte septentrional de la ciudad (cf. ad 12, 39). La voz הַשָּׁבִים está en aposición a la precedente, de suerte que se establece una cierta ecuación, lo cual no impide, sin embargo, que tomaran parte en la fiesta otros judíos que no habían estado en el destierro. Sobre el participio en la esfera del pasado, cf. J § 121 f. Cuanto a la voz הַשְּׁבִי cf. ad 1, 2. La observación que *no se había celebrado la fiesta desde los tiempos de Josué* no ha de tomarse en sentido absoluto, pues por Esd. 3, 4 sabemos que se hizo al tiempo de Zorobabel; y de Oseas 12, 9 cabe concluir que se celebraba asimismo en su tiempo; como se colige de 2 Par. 8, 13 que también era celebrada en el reinado de Salomón; sino que ha de entenderse del carácter particular y circunstancias extraordinarias que revistió la fiesta en aquella ocasión; cf. una expresión semejante en 4 Reg. 23, 22; 2 Par. 35, 18.

ma alegría. 18 Se fué leyendo día por día en el libro de la Ley de Dios, desde el día primero hasta el último día; e hicieron fiesta durante siete días; y el día octavo hubo solemne asamblea conforme a lo prescrito.

IX 1 El día veinticuatro de este mes reuniéronse

---

18. ויקרא puede tomarse como impersonal, *se leyó, leyeron*, o bien sobrentenderse como sujeto Esdras, según parecen haberlo interpretado LXX Vulg. Esta lectura se hacía no en una reunión particular como la del v. 13, sino delante de todo el pueblo, conforme lo indica todo el contexto y además la expresión *leer en el libro de la Ley*, que aparece en los vv. 3.8 y no en el v. 13. En Deut. 31, 9-13 se ordenaba la lectura del Deuteronomio durante la fiesta de los tabernáculos, pero únicamente en el año sabático. No sabemos si lo era este año. De todas maneras, aunque no lo fuese pudo la lectura de la Ley inspirarse en esta prescripción. Pero aun sin ésta se explica la lectura de la Ley, puesto que ya el primer día (v. 2) se había tenido sin que fuese ordenada por Moisés. La lectura se hacía cada día (יום ביום cf. Esd. 3, 4; 6, 9); es por consiguiente probable como indica Ryle, que se leyó no sólo el Deuteronomio, sino todo o gran parte por lo menos del Pentateuco. El *primer* día y el *último* se refieren a los días que duró la fiesta de los tabernáculos, que se menciona a renglón seguido; por consiguiente, del quince al veintiuno del Tishri. El día veintidós, con que se cerraba la fiesta, hubo una grande asamblea, que estaba expresamente ordenada en Lev. 23, 36; Num. 29, 35 con prohibición de trabajar en dicho día. Cf. 2 Par. 7, 9.

Confesión y penitencia del pueblo.—Después de una especie de proemio 9, 1-5; Confesión de los pecados v. 6-37.

1. El día 23 fué día ordinario; y el día siguiente, 24, se

los hijos de Israel, guardando ayuno, vestidos de saco, cubierta de tierra la cabeza. 2 Separado que se hubieron los de la raza de Israel de todos los extranjeros, pusiéronse a hacer confesión de sus pecados, y de las iniquidades de sus padres; 3 y manteniéndose en sus

---

reunió de nuevo Israel para una gran solemnidad de penitencia. Esta ofrece todas las apariencias de la fiesta de la *expiación* ordenada en Lev. 16, 29 s.; 23, 27-32; Num. 29, 7-11; pero dicha fiesta se fijaba el 10 de Tishri, no el 24; es por consiguiente probable que en esta coyuntura no se quiso celebrar la fiesta de la expiación, sino más bien un día de penitencia extraordinario, que no estaba preceptuado por Moisés. Sobre las demostraciones de dolor y de penitencia cf. 1 Sam. 4, 12; 2 Sam. 1, 2; Jon. 3, 5.8; 1 Par. 21, 16; Esd. 8, 21; 10, 6; Kortleitner, *Arch. Bibl.*, p. 691 s.

2. Era natural que en un acto solemne, en que Israel como nación iba a confesar y llorar sus pecados, no tomaran parte los extranjeros; era solemnidad específicamente nacional. Esta separación —sólo circunstancial— es distinta, claro está, de la de 10, 28.30. Batten afirma categóricamente que tal separación no se concibe (is inconceivable) después de Esd. c. 9-10, puesto que ya entonces se había hecho la separación. Como si, una vez hecha ésta, nunca más pudieran ya penetrar extranjeros en Israel! Piden perdón no sólo por sus pecados, sino también por los de sus padres: sabido es cuán arraigada estaba la idea de solidaridad en Israel.

3. El pueblo, en señal de respeto y reverencia, y quizá también de penitencia, estaba de pie cada uno en su propio sitio (cf. 8, 7). En esta ocasión es probable que fuesen los levitas quienes leían. La lectura duraba la cuarta parte del día, es decir, tres horas (no se cuenta la noche), por consiguiente de 6 a 9 —si la solemnidad empezó como en 8, 3 al

propios puestos leyeron en el libro de la Ley de Yahvé su Dios una cuarta parte del día, y una cuarta parte estuvieron haciendo confesión y adorando a Yahvé su Dios. 4 Subieron al estrado de los levitas Josué, Bani, Qadmiel, Sebanías, Bunni, Serebías, Bani y Kenani, e invocaron a grandes voces a Yahvé su Dios; 5 y los le-

---

clarear el día— o bien de 9 a 12; y luego por otras tres horas —de 9 a 12, o de 12 a 3 p. m.— se confesaban los pecados y se adoraba a Yahvé, acompañando sin duda con gestos apropiados al caso (cf. 8, 6) la confesión y la adoración.

4-5. En estos vv. y en los siguientes se particulariza el modo cómo se haría esta confesión y adoración, mencionadas sólo de una manera general en el v. 3. Por de pronto un cierto número de levitas, de pie en una especie de estrado, (Batten nos asegura que esto «cannot be right». Y ¿por qué? Porque nadie nos había dicho que hubiese tal estrado!) algo así como en 8, 4, en alta voz dieron clamores a Yahvé, es decir, hicieron actos de alabanza, de penitencia, de adoración a Yahvé, quizá recitando algún salmo apropiado a las circunstancias. Luego, dirigiéndose los levitas al pueblo, lo invitan a bendecir a Yahvé. Las palabras *ab aeterno in aeternum, por los siglos de los siglos,* de suyo pueden referirse a *Dios,* en cuyo caso el sentido es, como en Ps. 90, 2, que Yahvé se mostró desde antiguo y está dispuesto a mostrarse siempre Dios de Israel, y así lo entienden Bertheau y Ryle; o bien al verbo *bendecid,* como en 1 Par. 16, 36; Ps. 41, 14, siendo el sentido que la alabanza ha de ser continua, sin límites de tiempo ni espacio, conforme parecen interpretarlo Hölscher, Henne, Crampon, Siegfried. Parécenos que en toda la sentencia se pone principalmente la fuerza en el *bendecir,* y por tanto preferimos el segundo sentido. Es de notar que en el salmo 90, 2 no se halla el verbo bendecir; se dice senci-

llamente: *Tú eres Dios por los siglos de los siglos*, circunstancia que hace este pasaje muy distinto del nuestro. Bertholet, Batten, Hölscher leen וַיְבָרְכוּ שֵׁם כְּבֹד (cf. 1 Par. 29, 20), de suerte que se indica la respuesta del pueblo que siguió la invitación de los levitas; *y bendijo el nombre glorioso*. No hay duda que tal modificación nos da un sentido más fácil y más obvio, pues el dirigirse de pronto los levitas directamente a Dios sorprende un tanto al lector; sin embargo, dicho cambio del texto quizá no esté tan justificado como a primera vista pudiera parecer. Por de pronto LXX B A Vulg. concuerdan con el TM; leyeron el futuro y el sufijo de 2.ª persona («benedicant nomini gloriae tuae»); además ¿cómo explicar que una lección obvia y fácil se haya transformado en una difícil? Finalmente, el TM da sentido excelente: después de invitado el pueblo, los levitas en un momento de entusiasmo proclaman que no sólo Israel, sino que todo el mundo, todos los pueblos deben alabar a Yahvé, y llevados del sentimiento dicen esto dirigiéndose al mismo Señor. Dicho texto ha de conservarse con Bertheau, Siegfried, Oettli, Henne, etc. En vez de מְרוֹמַם polal, que no aparece sino aquí, mejor es quizá leer מְרוֹמֵם polel. Varios autores omiten el *wau*; LXX lo lleva, Vulg. no («nomini gloriae tuae excelso»). Si entendemos las frases en el sentido de tu nombre glorioso —que a esto equivale *de tu gloria*— y excelso, la conjunción está, como se ve, muy en su lugar.

Así en el v. 4 como en el 5 se cuentan ocho nombres de levitas —muy probablemente individuos, no familias—, de los cuales el primero en ambos vv. es *Josué:* sin duda que los levitas del v. 5 eran los mismos que los del v. 4; por consiguiente las diferencias, que son varias, han de atribuirse a corrupción del texto. LXX, en el v. 4, interpreta algunos nombres propios como apelativos en el sentido de *hijo* o *hijos;* en el v. 5 lleva sólo dos nombres, *Josué* y *Qad-*

vitas Josué, Qadmiel, Bani, Hasabnías, Serebías, Hodías, Sebanías y Fetahías dijeron: Levantaos, bendecid a Yahvé vuestro Dios por eternidad de eternidades. ¡Que bendigan tu nombre glorioso, excelso por encima de toda bendición y alabanza!

6 Tú eres único, Yahvé; tú hiciste el cielo, el cielo

---

miel; Lag. añadió los demás. Cómo desaparecieron, difícil es decirlo.

6-37. *Alabanza de Yahvé y confesión de los pecados.*— Esta sentida oración se desarrolla como en tres estadios: 1) Beneficios de Dios a Israel v. 6-15; 2) Ingratitud del pueblo, hecha aún más aborrecible por las gracias —entreveradas con castigos— que Yahvé seguía dispensándole v. 16-31; 3) Confesión humilde e imploración de misericordia v. 32-37.

6. Por su posición y por todo el contexto ésta se presenta naturalmente como la oración con que respondió el pueblo a la invitación de los levitas; pero es claro que la asamblea en su conjunto no podía improvisarla; debió de ser pronunciada por un individuo o por varios, p. ej., los mismos levitas que estaban en el estrado, oyéndolos y uniéndose a ellos todo el pueblo. LXX B A Lag. con la frase Και ειπεν Εσδρας supone que fué éste quien la pronunció; y en realidad esta oración ofrece bastante parecido —por más que lo niegue Batten— con la del mismo Esdras en Esd. 9, 6-15. Por estas razones Bertheau, Stade tienen por genuina dicha frase, la cual habríala omitido de propósito algún escriba, sea por creer que el pueblo mismo dijo la oración sin ningún intermediario (Bertheau), o bien porque segun Lev. 16, 21 la confesión de los pecados el día de la expiación debía hacerla el sumo sacerdote en persona (Stade). Nosotros, con la mayor parte de intérpretes, consideramos la frase como adición al texto primitivo, sin que por esto empero neguemos la posibilidad de que la oración haya sido pronunciada

de los cielos con todo su ejército, la tierra con cuanto
hay en ella, los mares con cuanto hay en ellos; y tú
das vida a todo ello; y el ejército del cielo te adora. 7
Tú eres, oh Yahvé, el Dios que escogiste a Abram y
le hiciste salir de Ur de Caldea, y le pusiste por nombre
Abraham; 8 y hallaste su corazón fiel delante de ti, e
hiciste pacto con él de dar a sus descendientes la tierra
de los Cananeos, de los Heteos, de los Amorreos, de los

---

por Esdras; bien que, de haber sido así, creemos que no habría dejado de advertirlo el autor. הוא sirve de cópula y da énfasis, como en 2 Sam. 7, 28 (G-K § 141 g. h.). Batten sentencia que la frase «is obviously not original»: en vez de *Yahvé* debía de haber *Dios*, y el cambio es debido a un «illogical Iahwist». Se expresa la unidad absoluta de Dios; cf. Deut. 6, 4. Con LXX y Vulg. léase ושמי״ como en Deut. 10, 14; 3 Reg. 8, 27; 2 Par. 6, 18 donde se lee la misma frase, con que se quiere expresar lo más alto del cielo, su plenitud. Su *ejército* lo constituyen el sol, la luna, las estrellas. El *ejército de los cielos que adora a Dios* no es claro si son las estrellas (*coeli* enarrant gloriam Dei, Ps. 19, 2. Vulg. 18), o más bien los espíritus (ángeles) que forman en cierto modo su corte (3 Reg. 22, 19; Ps. 103, 21).

7-8. Cf. Gen. 11, 31; 12, 1; 17, 5; Deut. 4, 37. Sobre el *poner nombre* cf. Jud. 8, 31; 4 Reg. 17, 34. נאמן cf. 1 Sam. 3, 20; 15, 6. וכרות inf. absol. continuando tiempo fin. (J § 123 r; G-K § 113 z). Se alude a Gen. 15, 18-21. *Mantener, cumplir la palabra*, cf. Neh. 5, 13. *Justicia* de Dios en el sentido particular de *fidelidad*, cf. Deut. 32, 4. Sin razón después del primer לתת añaden LXX Vulg. αυτῳ *ei*. Como se interponen un buen número de nombres, el autor, para mayor claridad, antes de לזרעו repite el verbo לתת que Siegfried injustamente considera como ajeno al texto. Cf. Bertheau.

Fereceos, de los Jebuseos y de los Gergeseos; y mantuviste tu palabra, porque tú eres justo. 9 Tú viste la aflicción de nuestros padres en Egipto, y oíste sus clamores junto al Mar Rojo; 10 y obraste prodigios y portentos contra Faraón, y contra todos sus siervos, y contra toda la gente de su país, porque sabías que se habían envalentonado contra ellos; y te hiciste un renombre que perdura hasta el día de hoy; 11 y dividiste el mar delante de ellos, y pasaron por en medio del mar a pie enjuto; y a sus perseguidores les precipitaste en el abismo como piedra en lo profundo de las aguas; 12 y les guiaste con columna de nube durante el día, y con columna de fuego durante la noche, para alumbrarles el camino por donde habían de ir; 13 y bajaste sobre el monte Sinaí, y hablaste con ellos desde el cielo; y les diste juicios rectos y leyes conforme a justicia, preceptos y mandamientos en un todo perfectos; 14 y les diste a conocer tu santo Sábado, y por mano de tu siervo Moisés les prescribiste mandamientos, preceptos y una ley; 15 y les diste desde el cielo pan para su hambre, e

---

9-10. Cf. Ex. 13, 7; 14, 10; 15, 4; en general la historia de la opresión en Egipto y de la liberación. הוידו cf. Ex. 18, 11; 21, 14. *Hacerse un nombre*, cf. Is. 63, 12. כהיום" *como el día de hoy*, es decir, que perdura hasta el día de hoy (cf. G-K § 118 u).

11-12. Cf. Ex. 14, 16.21 ss.; 15, 19; Ps. 78, 13; Ex. 13, 21; Num. 14, 14; Ps. 78, 14.

13-14. Cf. Ex. 19, 18.20. ודבר inf .absol., cf. ad v. 8. Sobre las calificaciones de la Ley cf. Ps. 19, 9 s.; 119, 39.43. 86.142. Sobre el *Sábado* cf. Ex. 16, 23; 20, 8-11; 31, 13-17.

15. *Pan del cielo*, cf. Ex. 16, 4; Ps. 105, 4. *Agua de la*

hicísteles brotar agua de la roca para su sed; y les ordenaste ir a tomar posesión de la tierra que tú, a mano alzada, juraste darles.

16 Mas ellos, nuestros padres, se envalentonaron, y atiesaron su cerviz, y no dieron oído a tus mandamientos; 17 y se negaron a obedecer, y no se acordaron de

---

roca, cf. Ex. 17, 6; Num. 20, 8; cf. Ps. 69, 22. "נשׂאת" (cf. Num. 14, 30; Ps. 106, 26) es el gesto que acompaña al juramento.

16. "והם" El sentido obvio parece ser que *ellos* son los del tiempo de Moisés; y *nuestros padres*, las generaciones posteriores; y así lo entiende Batten. Pero en el v. 9 se dice explícitamente que nuestros padres son los que estaban en Egipto; y además, a la salida de este país se refiere el contexto inmediato. Es por consiguiente mucho más probable que *ellos* no son otros que *nuestros padres*. Como la conjunción copulativa parece oponerse a este sentido, algunos como Michaelis (cf. Bertheau) omiten el *wau*. Pero éste se halla en las versiones, y ha de conservarse; sólo que debemos interpretarlo como wau *explicativo* (G-K § 154 a): «ellos, *es decir*, nuestros padres», conforme hacen Bertheau, Siegfried, Bertholet, Ryle, Henne, etc. הזידו cf. ad v. 10. *Endurecer la cerviz*; imagen tomada de las bestias; cf. Deut. 10, 16; Jer. 7, 26 y passim.

17. ויתנו־ראשׁ Esta frase es idéntica a la de Num. 14, 4, a cuyo pasaje aquí se alude. No pocos autores (Bertheau, Siegfried, Bertholet, Hölscher) interpretan la frase en el sentido de *formarse una idea, tomar una determinación*, como decimos vulgarmente, metérsele a uno en la cabeza. Nosotros creemos que en Num. 14, 4 la expresión, sin género alguno de duda, significa *darse, —elegirse un jefe*: así lo entendieron LXX (Δωμεν αρχηγον) y la Vulg. (*Constituamus nobis ducem*); esto mismo exige el contexto, *Se dijeron*

las maravillas, que tú obraste en su favor; y atiesaron su cerviz, y se eligieron un jefe para volver a su esclávitud [en Egipto]. Mas tú eres un Dios que sabe perdonar, clemente y compasivo, longánime y rico en misericordia, y no les abandonaste. 18 Y ni siquiera cuando se hicieron un becerro de hierro fundido, y dijeron: ¡He aquí tu Dios, que te sacó de Egipto!, y se entregaron a grandes afrentas. 19 Y tú por tu infinita misericordia

---

el uno al otro. Después de esta frase, inútil añadir: *Tomemos la resolución de volver a Egipto*; más bien habrían dicho sencillamente: *Volvamos a Egipto;* y en este sentido interpretan el pasaje en sus respectivos comentarios Dillman, Hummelauer, Gray, etc. Con la interpretación de la frase en Num. queda ya bien determinada la que debe dársele en Neh., pues claro está que ha de ser necesariamente la misma. Las expresiones נָתַן פָּנִים (Gen. 30, 40) *dar la cara*, y la opuesta נתן עֹרֶף (2 Par. 29, 6; Ex. 23, 27) *dar la espalda* se entienden perfectamente, pues la imagen es clara, y no cabe decir, como justamente observa Bertholet, que sean paralelas a la frase de nuestro pasaje .Dan a esta el sentido que nosotros preferimos Ryle, Batten, Oettli, Henne, etc. Con varios mss., con LXX y la gran mayoría de los intérpretes ha de leerse probablemente בְּמִצְרַיִם *en Egipto*, en vez de במרים én su *rebelión;* lección que pudo fácilmente resultar de haberse omitido la consonante צ. סליחות cf. Dan. 9, 9; Ps. 130, 4. *Largo cuanto a narices* (acus. indirecto, J § 126 g) esto es, longánime. *Abundante cuanto a misericordia* (omítase el *wau*). Sobre estos varios atributos divinos cf. Ex. 33, 19; Ps.86, 15; Jon. 4, 2.

18-19. El v. 18 puede considerarse en una triple relación: Como continuación del v. precedente Hölscher, Batten, Crampon); o bien como prótasis del v. siguiente (Siegfried, Henne); o, finalmente, como frase independiente

no les abandonaste en el desierto; la columna de nube
no se retiró de ellos durante el día, para guiarlos en el
camino; ni la columna de fuego durante la noche,
para alumbrarles 'el camino' por donde habían de ir;
20 comunicaste tu espíritu bueno para instruirlos, y no
retiraste de su boca tu maná, y les diste agua para su
sed; 21 por cuarenta años les sustentaste en el desierto

(Bertheau, Oettli), y esta tercera preferimos nosotros. אף כי *quin imo, quin etiam*, cf. 2 Sam. 4, 11; Ez. 23, 40. Sobre el כי afirmativo o enfático cf. J § 164 b. Se hace referencia a Ex. 32, 4. נאצות de נאץ *despreciar, insultar, provocar*, cf. v. 26 y Ez. 35, 12. En ואתה el wau es *adversativo* (J § 172 a). את־עמוד acus. indirecto (J § 126 g; G-K § 117 m). En ואת־הדרך con LXX Vulg. omítase el *wau*. Cf. Ex. 14, 19 s.

20-21. *Tu espíritu bueno*... cf. Ps. 143, 10; 32, 8. A propósito del *espíritu* cf. Num. 11, 17.25. Sobre el *maná* y el *agua* cf. Num. 11, 6-9; Jos. 5, 12; Num. 20, 2-8. Las frases del v. 21 están tomadas textualmente —al menos son idénticas— de Deut. 8, 4 y 29, 4. Calmet, en su comentario al Deut. 8, 4, escribe: «S. Justinus Martyr (1), Hebraei cum interpretibus nonnullis prodigium hoc novo prodigio exaggerant, affirmantes non vestes modo Israelitarum usu tritas non fuisse toto illo diuturni adeo itineris tempore, sed et adolescente in pueris corpore et illas pariter veluti adolevisse, divinoque prodigio eidem se corpori aptasse, variis aetatum vicibus accommodatas. Plus aliquid supra fidem addit S. Hieronymus, nimirum nec ungues nec comas illis succrevisse». Esta explicación no la cree necesaria Calmet, y a renglón seguido cita otra que merece su aprobación: «Sed aliis persuadetur commodiori sensu textum hunc ita explicari posse, Deum scilicet large adeo necessitatibus Hebraeorum consu-

---

(1) *Dialogus cum Tryphone* § 131; PG 6, 781.

sin que nada les faltase; sus vestidos no se echaron a perder, y sus pies no se les hincharon; 22 les diste reinos y naciones y se los distribuíste señalando a cada uno su porción, y poseyeron el país de Sihón, ( ) rey de Hesbón, y el país de Og, rey de Basán; 23 multiplicaste sus hijos como las estrellas del cielo, y los introdujiste en la tierra de la que habías dicho a sus padres que fueran a tomarla en posesión. 24 Fueron, en

---

luisse, ut nunquam deesse illis vestes toto illo tempore sineret... Verti potest Hebraeus: *Vestis tua non veteravit desuper te;* ut semper haberes in promptu quo indueretis». Las frases del autor son una manera vívida e hiperbólica de expresar que a los hebreos nada les faltó de cuanto necesitaban, que es precisamente lo que se dice en Deut. 2, 7.

22-23. El sufijo del verbo *distribuir* LXX y Vulg. lo entienden de los israelitas (αυτοις; eis); en realidad se refiere a los reinos y pueblos. La voz פאה —que LXX B A no traduce (Lag. lleva εις προσωπον), y que en la Vulg. corresponde probablemente a *sortes*— en Jos. 15, 5; 18, 12.14.15 significa *lado, región* (*del lado* Norte; hacia *la región* Sur); cf. Lev. 19, 9.27; Jer. 48, 45; y es natural que en idéntico sentido se tome aquí; quiere decir, pues, el autor que Dios distribuyó a ellos, o sea, a las tribus las tierras señalando a cada una sus confines. No hay motivo para omitir dicha voz, como hace Siegfried. El texto da la impresión que Sehón (Deut. 1, 4; 2, 24) es distinto del rey de Hesebón: hay que omitir el *wau* detrás de Sehón, o mejor eliminar el segundo ואת־ארץ como dittografía del primero. Gog. cf. Deut. 3, 4 s. Sobre la conquista de esos países cf. Num. 21, 21-35. Sobre el aumento de los israelitas véase Deut. 1, 10; 7, 13; sobre la ocupación de la tierra, Jos. 1, 11.

24-25. Se da en compedio la conquista de Canaán, con sus ciudades fortificadas (v. gr., Jericó, Hai), y su rico

efecto, los hijos y tomaron posesión de la tierra, y tú abatiste delante de ellos a los habitantes del país, los Cananeos, y los enregaste en su poder, como también a sus reyes y a los pueblos del país para que hicieran con ellos a su talante; 25 y tomaron ciudades fortificadas, y tierra fértil, y entraron en posesión de casas repletas de toda suerte de bienes, de cisternas excavadas, de viñas y olivares y árboles frutales en abundancia; y comieron y se hartaron y engrosaron, y vivieron lautamente por tu grande bondad.

26 Mas ellos fueron contumaces y se rebelaron contra ti, y se echaron a la espalda tu Ley, y dieron muerte a los profetas que les dirigían reproches para hacerlos volver a ti, y cometieron grandes afrentas. 27 Tú entonces los entregaste en manos de sus enemigos, y les oprimieron; y al tiempo de su opresión te invocaban, y tú desde el cielo les oías, y según tu gran misericordia les dabas quienes los salvaran, y los salvaban del poder de sus enemigos. 28 Y en hallándose en reposo

---

suelo todo plantado de árboles, haciéndose particular mención de la viña y del olivo. Nótese cómo se habla de las cisternas, por jugar éstas un papel tan importante en Palestina donde, como no llueve sino durante unos cuatro meses, hay particular necesidad de recoger y conservar el agua en depósitos. La expresión *casas rellenas de toda suerte de bienes* se lee asimismo en Deut. 6, 11. Sobre la puntuación y pronunciación de בתים cf. J § 14 b; § 98 f 14. Con לרב se expresa una idea adverbial por medio de un substantivo precedido de preposición, a la manera de לשלום *pacíficamente*, לבד *aparte* (cf. J § 102 d).

26-28. En estos vv. se traza la historia del pueblo en el período de los Jueces con sus alternativas de prevarica-

ción, castigo, arrepentimiento; cf. Jud. 2, 6-23. Echarse una cosa, o una persona (cf. 3 Reg. 14, 9) tras la espalda es señal de desprecio, de que no se hace ningún caso. La circunstancia de matar a los profetas está tomada de tiempos posteriores (cf. 3 Reg. 18, 13; 19, 10), pues de la época de los Jueces no sabemos que se diera muerte a ningún profeta. וכעת (v. 28); sobre el כ en sentido temporal cf. J § 166 m; § 133 g. רבות עתים acus. indir. (J § 126 i): la expresión más ordinaria suele ser פְּעָמִים רַבּוֹת, cf. Ps. 106, 43; Eccle. 7, 22; en Lev. 25, 51 la misma idea está expresada por el solo adjetivo רַבּוֹת sobrentendiéndose el substantivo: en nuestro pasaje LXX B A Lag. lleva εν οικτιρμοις σου πολλοις que parece corresponder a ברחמיך, הָרַבִּים omitida la última voz עתים; prefieren la lección de LXX Siegfried, Bertholet, Hölscher y Batten, quien añade otras razones, a saber, que la versión *muchas veces* «is impossible on any just principles of Hebrew syntax» (cuáles sean esos principios no lo dice); y además, que tal versión no cuadra con el contexto, donde se quiere hacer resaltar que cada vez que el pueblo clamaba a Yahvé éste le libraba. Difícil es atinar con la fuerza de esta razón: parece que con decir *cada vez* se expresa ya la idea de repetición, de multiplicidad, y por consiguiente la frase *muchas veces* cuadra perfectamente con el contexto. Cuanto a LXX, por de pronto es de notar que el adjetivo femenino concierta con עתים femen., y no con el substantivo precedente que es masculino. Además, se comprende que el traductor estuviera influenciado por los vv. 19 y 27 donde se lee la expresión *tus grandes misericordias*; al contrario, de haber sido la lección de LXX la original, no hay manera posible de explicar la introducción de la del TM. Así que esta última con Bertheau, Oettli, Ryle, Henne, ha de tenerse por la verdadera. En כרחמיך es perfectamente inútil trocar por ב como hacen Siegfried, Hölscher, el כ partícula

volvían a obrar mal delante de tí, y los abandonabas
en poder de sus enemigos, y los tenían bajo su domi-
nio; volvían a invocarte, y tú del cielo les oías y les
libraste según tu misericordia infinitas veces. 29 Les
dirigiste reproches para hacerles volver a tu Ley; mas
ellos se envalentonaron y no dieron oído a tus manda-
mientos; y pecaron contra tus preceptos, que quien
los cumple vivirá por ellos; volvieron rebeldes la es-
palda, atiesaron su cerviz y no prestaron oído; 30 y tú
te mostraste con ellos longánime por largos años; y
les dirigiste reproches por tu espíritu valiéndote de los
profetas, y no prestaron oído; y los entregaste en po-
der de los pueblos extranjeros. 31 Con todo, por tu gran

---

que expresa muy bien el pensamiento del autor «*según* tus misericordias» (cf. G-K § 102 c y los diccionarios); ni cabe invocar la partícula ἐν de LXX, dada la libertad de los traductores: la Vulg., que sin duda tenía delante el actual texto hebreo, vierte en v. 27 «*secundum miserationes tuas*»; en v. 28 «*in* misericordiis tuis».

29-31. Estos tres vv. se refieren a todo el período que siguió la época de los Jueces. ותעד impf. hif. apocop. de עוד· אשר״ proposición condicional en que la relación entre los dos miembros se expresa por un simple *wau* (J § 167 b), cf. Lev. 18, 5. ויתנו״ la imagen está tomada del toro que se rebela contra el yugo; cf. Zach. 7, 11; Os. 4, 16: la Vulg. (*recedentem*) hace derivar de סור el partcp., que viene, por el contrario, de סרר: sobre la imagen de la cerviz cf. ad v. 16: ambas vienen a expresar de un modo poético la misma idea. *Muchos años* (v. 30) es acus. indirecto, y no depende del verbo תמשׁךְ, en el cual se sobrentiende חֶסֶד, voz que se expresa en Ps. 36, 11; 109, 12: Dios se esforzaba en infundirles su espíritu, es decir, en cambiar la dispo-

misericordia no los destruíste ni los abandonaste, porque tú eres Dios clemente y misericordioso.

32 Y ahora, oh Dios nuestro, Dios grande, poderoso y temible, que mantienes el pacto y la misericordia, no tengas en poco la aflicción que nos sobrevino desde los tiempos de los reyes de Asiria hasta el día de hoy; a nuestros sacerdotes, a nuestros profetas, a nuestros padres y a todo tu pueblo. 33 Tú empero eres justo

---

sición de su alma inclinándolos a la observancia de la Ley, sirviéndose para ello de los profetas; cf. 2 Par. 24, 19 s.; Jer. 36, 15. Los *pueblos de las tierras* son los que en Ps. 106, 41 se llaman *goyim*. Con todo no acabó con ellos; y, en efecto, tenía Dios prometido que no los destruiría (cf. Jer. 5, 18; 46, 28).

32-33. Cuando se va a implorar más de propósito misericordia, oportunamente se recuerdan los grandes atributos que, por una parte infunden sentimientos de reverencia, y animan por otra a la esperanza del perdón; cf. Deut. 10, 11; Is. 9, 5; Deut. 7, 9, etc., etc. ימעט" véase la misma frase en Jos. 22, 17. את כל" es acus. indirecto, como en vv. 19 y 34 (J § 126 g; G-K § 117 m). Poco acertadamente lo considera Siegfried como un nominativo que se hace preceder de את para darle énfasis, citando G-K § 117 i; véase también su comentario al v. 34. El sufijo plural *nosotros* se especifica luego con las varias clases de la sociedad, cuya enumeración se cierra con un término general *(tu pueblo)* que las abraza todas. Con la frase *tiempos de los reyes de Asur* se alude a la primera cautividad, que llevó a cabo Teglatfalasar (745-727 a. C.); cf. 4 Reg. 15, 19.24. על" Bertheau, Siegfried, citando en su favor Is. 38, 15, interpretan esta partícula *a pesar de, no obstante*, interpretación que se acuerda con el contexto: «Mucho hemos sufrido de parte tuya; reconocemos, empero, que *a pesar de esto* tú eres justo».

en todo cuanto se nos vino encima, porque tú fuiste fiel en el obrar y nosotros prevaricadores. 34 Nuestros reyes, en efecto, nuestros príncipes, nuestros sacerdotes y nuestros padres no observaron tu Ley, ni tuvieron cuenta con tus mandamientos y con tus amonestaciones con que tú les amonestabas; 35 y ellos en su reino

---

Con todo es preferible traducir sencillamente con LXX ἐπι y Vulg. *in:* «*en* lo que...»; y así lo entienden Ryle, Batten, Hölscher, Henne, etc. Es hermosa la última antítesis, expresión de un corazón humilde: Tú fuiste en todo verdadero (la voz אמת tiene un significado más amplio que en nuestras lenguas), te portaste bien; y nosotros nos portamos mal.

34-35. Como antes había hecho en el v. 32, el autor especifica aquí los que entendía incluir en el *nosotros* al fin del v. 33. Menos acertada nos parece la interpretación de Bertheau, según el cual *nosotros* quiere decir «nosotros *los israelitas de ahora*», a quienes se contraponen los reyes, príncipes, etc. En ואת el *wau* es en cierto modo wau *explicativo* (G-K § 154 a), como si se dijera: *y en efecto*. Los varios nombres son acus. indirecto (cf. ad v. 19.32). *En su reino*, en los tiempos en que era tal, o sea, antes del destierro. טובך en Jer. 31, 11 טוב־יהוה, v. 13 טובי; es la bondad de Dios que se muestra en los bienes que dispensa, o más bien esos mismos bienes dispensados por su bondad, que en Jer. se particularizan. Siegfried, Hölscher traducen el prefijo *bet* por *a pesar de, no obstante*. Aunque esta idea no es ajena al pensamiento del autor, la manera de expresarla *(a pesar de)* introduce un matiz muy acentuado que no se halla en el texto. Preferible es la versión ordinaria de la partícula , que conservan la gran mayoría de los intérpretes. El autor hace resaltar la indignidad de mostrarse rebeldes después de tantos beneficios recibidos.

y en la abundancia de tus bienes, que tú les concediste, y en la tierra espaciosa y fértil que tú les diste, no te sirvieron y no se enmendaron de sus malas obras.
36 Y nosotros, ¡nosotros somos hoy esclavos! Y la tierra que diste a nuestros padres para gozar de sus frutos y de sus bienes, en ella somos nosotros esclavos. 37 Y
su abundante producto lo da para los reyes a quienes tú por nuestros pecados nos sometiste; y ejercen su dominio sobre nuestras personas y sobre nuestros ganados a su talante; así que nos hallamos en grande miseria.

X 1 En vista de todo esto contraemos nosotros firme alianza, y lo ponemos por escrito, y firman el do-

---

36-37. Hay algo de trágico en estos dos vv. Ellos, nuestros reyes, nuestros padres, no quisieron servirte, y nosotros ahora somos servidores esclavos; y lo somos en esta misma tierra que tú nos diste para comer de sus frutos. Esos frutos ella los produce en abundancia (מרבה partcp. hif. fem.), pero no para nosotros, sino para los monarcas a quienes tú nos entregaste por nuestros pecados (sobre el prefijo ב cf. J § 133 c); y su duro dominio se extiende a nuestras personas y a nuestros bienes; así es que (tal es la fuerza del *wau*) nos hallamos en grande miseria.

Es de notar que en toda esta oración, que refleja tan profunda pena, no asoma ni el más mínimo sentimiento de rebeldía contra la divina Providencia. Sienten vivamente el doloroso castigo; pero reconocen su justicia.

Se sella con juramento la promesa y se renueva la alianza con Yahvé.—Alianza 10, 1; Los que suscriben v. 2-29; Puntos que se obligan a observar v. 30-40.

1. ובכל־זאת Esta expresión, al parecer tan sencilla, se interpreta de muy distintas maneras. Batten pretende, sin

---

dar de ello la menor prueba, que no pertenece al documento primitivo, sino que es obra del cronista: éste la introdujo, queriendo darle el sentido de *en este tiempo* (cf. 13, 6), para hacer creer al lector que el cap. 10 era verdaderamente continuación del precedente, y que en ambos se narraban acontecimientos de la misma época. Véase la discusión sobre este punto en *Com. Esd.* p. 191 ss. Según Siegfried le falta a la frase un punto de apoyo, como que no puede referirse al capítulo 9; de donde concluye que algo desapareció de lo que formaba la introducción del documento original. Ryle vierte: *a pesar de todo esto.* En hecho de verdad el cap. 10 constituye una muy apropiada conclusión del cap. 9: Después que el pueblo ha reconocido que había violado la alianza; que había infringido los preceptos de la Ley, y que de ello se ha sinceramente arrepentido, es muy natural que desee renovar dicha alianza y se muestre dispuesto a prometer solemnemente para en adelante la observancia de la Ley. Y en armonía con esto cuadra puntualmente con el contexto la versión *en vista de esto, siendo pues esto así,* que es por lo demás la que dan la mayoría de los intérpretes. Huelga decir que esta interpretación corresponde en un todo a la lección de LXX y Vulg. אמנה que fuera de este pasaje se lee únicamente en 11, 23 y equivale al ברית de 9, 8, como procedente que es del verbo אמן significa algo firme, consistente: quizá se usa aquí para insinuar la idea de *fidelidad.* כתבים se refiere ciertamente al pacto; pero en éste habia el texto mismo y las firmas: Bertheau, Siegfried piensan que a estas últimas alude el autor; nosotros creemos que más bien tiene presente el texto. El escribir las firmas se indica explícitamente en la frase siguiente; y por otra parte es natural el decir que el pacto no sólo se había expresado de palabra, sino que se había fijado por escrito; y así con razón lo entienden Henne, Crampon. Los dos participios ¿han de entenderse en la esfera del pasado (Bertheau, Siegfried),

o más bien en la del presente (Oettli, Hölscher, Henne...)? En estas palabras ¿habla en el v. 1 el mismo que en el c. 9, o es otro? De suyo el participio puede expresar una acción pasada; pero en tal caso suele tratarse de un acto durativo o frecuentativo (cf. J § 121 f). De haberse querido expresar un acto ya pasado —que aquí no era ni frecuentativo ni durativo— creemos que se habría empleado sencillamente el perfecto. Por lo demás, el sentido que preferimos cuadra muy bien con el contexto; «En vista de todo esto *vamos a contraer...*» El escrito, donde estaba la alianza, antes de firmarse se plegó y en la parte exterior se puso el sello, y por esto se llama החתום como en Jer. 32, 11.14, y junto al sello pusieron sus firmas —lo cual se expresa por la partícula על— los príncipes, los levitas y los sacerdotes. Sobre la manera de redactar un documento sellado véase el lugar citado Jer. 32, 10-14 donde se dan pormenores interesantes.

Batten da del principio del v. una versión, que él mismo dice ser «very different from the usual translation». Y en realidad es así; pero dudamos que esto diga mucho en su favor. Vierte, pues: *Nosotros estamos grabando correctamente*, refiriéndose a los nombres de la lista, cambiando, para obtener este sentido, la puntuación del TM y leyendo אָמְנָה (cf. Gen. 20, 12; 7, 20); y como también elimina la voz de 11, 23 (cf. *ad loc.*) que es el otro pasaje donde se lee, exclama como triunfalmente que el vocablo אֲמָנָה «is removed from the Heb. lexicon». No será temerario pensar que, a pesar de tan categórica orden de destierro, el buen vocablo se quedará tranquilamente en el léxico hebreo gozando todos los derechos de ciudadanía.

La última frase del v. expresa de una manera concisa, pero suficientemente clara, que se pusieron los nombres en el documento sellado. Es probable que en la voz *príncipes* quiere incluir el autor los jefes de familia (v. 15), y así corresponden las tres clases (príncipes, levitas, sacerdotes) a

cumento nuestros príncipes, nuestros levitas, nuestros sacerdotes.

2 Firman el documento: Nehemías el Tirsata, hijo de Hacalías; y Sedecías, 3 Seraías, Azarías, Jeremías, 4 Pashur, Amarías, Malkías, 5 Hattus, Sebanías, Malluc, 6 Harim, Meremot, Obadías, 7 Daniel, Ginnetón, Baruc, 8 Mesullam, Abías, Miamín, 9 Maazías, Bilgai,

---

las que luego se enumeran con más pormenores indicándose los nombres en particular.

Por de pronto se nombran los sacerdotes, v. 3-9, con 21 nombres ; siguen los levitas, v. 10-14, con 17 nombres; y luego los jefes de familia, v. 15-28, con 44 nombres (?) (de algunos vocablos cabe dudar si forman un solo nombre o dos).

2. חתומים son evidentemente no los que firman (signatores), sino el documento sellado. Siegfried cambia el plur. en sing. como en el v. 1; con todo, mejor es conservar el texto con Bertheau, Bertholet, Hölscher, pues parece muy verosímil que se necesitaran varios documentos separados para poner todas las firmas. El primero que firma es naturalmente Nehemías, a quien se da aquí, como en 8, 9, el título de Tirshata. Sedecías, que es nombrado inmediatamente después del gobernador, debía de ser personaje distinguido, pero cuyo rango o dignidad nos es desconocido: algunos sospechan que era el presidente del Consejo de los ancianos (Meyer); otros (Rawlinson) lo identifican con el escriba Zadoq (Neh. 13, 13). Inútil perderse en conjeturas; lo único que con fundamento cabe afirmar es que debía ocupar algún puesto importante.

3-9. Los 21 nombres representan otras tantas clases sacerdotales. Por qué se cuentan sólo 21 y no 24 difícil es decirlo: algunos sospechan que desaparecieron tres nombres; pero es mera conjetura.

Semaías. Estos son los sacerdotes. 10 Y los levitas: Josué, hijo de Azanías; Binnui, de los hijos de Henadad, Qadmiel 11 y sus hermanos, Sebanías, Hodías, Qelita, Pelaías, Hanán, 12 Mica, Rehob, Hasabías, 13 Zaccur, Serebías, Sebanías, 14 Hodías, Bani, Beninu. 15 Los jefes del pueblo: Paros, Pahat-Moab, Elam, Zattu, Bani, 16 Bunni, Azgad, Bebai, 17 Adonías, Bigvai, Adín, 18 Ater, Ezequías, Azzur, 19 Hodías, Hasum, Besai, 20 Harif, Anatot, Nebai, 21 Magpías, Mesullam, Hezir, 22 Mesezabel, Sadoq, Jaddúa, 23 Pelatías, Henán, Anaías, 24 Hoseas, Hananías, Hassub, 25 Halloes, Pilha, Sobeq, 26 Rehum, Hasabna, Maasías, 27 Ahías, Hanán, Anán, 28 Malluc, Harim, Baana. 29 Y el resto del

---

10-14. También los nombres de los levitas representan casas o familias levíticas.

15-28. La lista de los jefes del pueblo lo es asimismo de familias. Compárese con Esd. 2; Neh. 7.

Nótese que en la enumeración de los sacerdotes el título se pone al fin de la serie; en las otras dos, al principio.

29. Los demás del pueblo, es decir, los que no han sido nombrados en los vv. precedentes y que no se contaban entre los firmantes. Todos los nombres que siguen, empezando por *sacerdotes*, están en aposición a *pueblo*, de suerte que éste se toma aquí en su sentido más amplio. Sobre los *porteros* y demás cf. ad Esd. 2, 70. A éstos se añadía otra categoría de personas, la de aquellos israelitas que no habían ido al destierro y que, habiéndose entremezclado con los pueblos circunvecinos, se apartaron luego de ellos (cf. ad Esd. 6, 21; Neh. 9, 2) para seguir fielmente la Ley de Yahvé. Poco probable es la opinión de los que entienden la frase de los *gentiles* que se hicieron prosélitos de Israel apartándose de sus propios pueblos; cf. Ryle. En una palabra, todo

pueblo, los sacerdotes, los levitas, los porteros, los cantores, los Natineos, y todos los que, separados de los pueblos extranjeros, habían vuelto a la Ley de Dios, sus mujeres, sus hijos y sus hijas, cuantos tenían uso de razón, 30 se fueron adhiriendo a sus hermanos los nobles, y jurando con imprecación que seguirían la Ley de Dios, que había dado por mano de Moisés, siervo de Dios; que observarían y pondrían en práctica todos los mandamientos de Yahvé nuestro Señor, sus ordenanzas y sus preceptos; 31 a saber: que no daríamos nuestras hijas a los pueblos del país, ni tomaríamos sus hijas para nuestros hijos; 32 y cuanto a los pueblos del país que

---

el que tenía uso de razón, es decir, que podía entender; cf. 8, 2.3. Parece que sobra יודע o מבין: Haupt omite este último; quizá lo más sencillo es añadir con LXX *wau* antes del segundo, como hacen Hölscher, Henne, Crampon.

30. Continúase en este v. la sentencia empezada con el precedente. Todos ellos se adhieren (מחזיקים על en tal sentido sólo aquí) a sus hermanos más distinguidos, esto es, a los jefes que en nombre de todos habían firmado. El verbo באים con alguno de los dos substantivos que siguen significa *prestar juramento, prometer con juramento;* cf. Ez. 17, 13. אלה en Deut. 29, 13 se vierte justamente por juramento; pero en nuestro pasaje es probable que indica más bien la fórmula —una especie de maldición— que acompaña al juramento, puesto que éste se expresa evidentemente por el otro vocablo שׁבועה.

31-32. Se especifican algunos de los preceptos incluídos en la Ley que prometen observar; los que consideran como más importantes, o de todas maneras como más apropiados a las circunstancias de tiempo y lugar en que actualmente se hallan. ואשר el *wau* es probablemente explicativo o especifi-

traen mercancías en día de Sábado y toda suerte de géneros para vender, que nada tomaríamos de ellos en día de Sábado ni en día santo; y que dejaríamos descansar el año séptimo y renunciaríamos a toda deuda de cualquier género que fuese. 33 Y tomamos sobre nos-

---

cativo (cf. G-K § 154 a) *esto es; en particular.* Los *pueblos de la tierra* son las gentes circunvecinas, no israelitas, con quienes los judíos habían contraído matrimonio violando la Ley (Deut. 7, 3); cf. Esd. 9, 2. La primera frase del v. 32 es un *casus pendens* (cf. J § 156). Los sobredichos pueblos llevaban a Jerusalén sus mercancías (cf. 13, 16 ss.). מקחות apax de לקח que se usa en el sentido de *comprar* (5, 2.3). Prometen no recibir dichas mercancías en día de Sábado, ni en cualquier otro día santo, esto es, en las fiestas en que está prohibido el trabajo. Lo del dejar inculto (נטש *dejar, abandonar*) el campo cada siete años en beneficio de los pobres se refiere a Ex. 23, 10 s.; Lev. 25, 2-7. La voz משא como en 5, 7; cf. Deut. 15, 1-2 donde en vez de נטש se usa שמט en idéntico sentido. כל־יד (cf. Deut. 15, 2) *de cualquier género que sea.* La deuda no se condonaba en absoluto; pero no se exigía aquel año.

33. El plur. מצות en vez del sing. se explica, al parecer, por el hecho que no se refiere sólo a lo que inmediatamente sigue, sino también a las demás obligaciones que asumen (cf. v. 36). Siegfried omite el segundo עלינו. Está representado en LXX; y como la frase puede entenderse en el sentido no precisamente de *dar* sino de *imponerse*, mejor es conservarlo, como hacen Bertheau, Bertholet, Hölscher, etc. Se obligan a dar *un tercio de sheqel* (el sheqel de plata equivalía a unas 3 ptas. oro; por tanto 1 peseta). En Ex. 30, 13 s.; 38, 26, se ordena que todo israelita de veinte años para arriba tendrá que dar medo siclo; y a esta

---

ordenación parece referirse 2 Par. 24, 6; y la misma cantidad —un didrachma cf. Mt. 17, 24 y también Josefo, BJ VII 6, 6— se daba en los tiempos del Nuevo Test. No corresponde, pues, la cantidad que aquí se imponen con la que estaba ordenada en la Ley. Una manera fácil de armonizar los dos extremos sería suponer con Siegfried que el tercio de siclo era una carga de supererogación que se imponían además del medio siclo preceptuado en la Ley; pero, como justamente observa Bertheau, nada indica que se trate de una obligación nueva, sino más bien de urgir la ya existente; y tal es ciertamente el caso en todo el cap.: no hacen leyes nuevas, sino que prometen observar las antiguas. Además, fuera extraño que en las angustiosas circunstancias en que se hallaban hubiesen voluntariamente asumido cargas mayores de las que imponía la Ley. Más verosímil es, como indica Bertheau, que dado su estado de extrema pobreza se hubiera, siquiera provisoriamente, reducido el impuesto bajándolo de medio siclo a sólo un tercio. Otras explicaciones se han dado: El medio siclo del Exodo era un impuesto de ocasión, cuando se hacía el censo del pueblo; la contribución anual y ordinaria era un tercio de siclo. Pero de este doble impuesto ningún indicio aparece en toda la legislación mosaica. Los hay que declaran interpolación tardía el pasaje de Ex. 30, 13 s.; 38, 26; proceder arbitrario, no justificado por ninguna razón de crítica textual ni literaria. Otros, finalmente, distinguen dos maneras distintas de computar, la babilónica y la fenicia: un tercio de siclo según la primera correspondía a medio siclo conforme a la segunda; así Bertholet, Kittel (*Geschichte* 3 p. 645); cf. Ryle. Tal manera de armonización es sencilla y cómoda; pero no deja de ser también algo problemática. Lo más probable parece ser que hubo en esta ley, como quizá en algunas otras, una cierta evolución. En un principio se impuso la contribución de medio siclo, que ha-

otros la obligación de imponeros un tercio de siclo por año para el servicio de la casa de nuestro Dios; 34 para

---

bía de pagarse cuando se hacía el censo del pueblo. Más tarde se convirtió dicho impuesto en anual; y esto parece en algún modo insinuar 2 Par. 24, 6. Los judíos del tiempo de Nehemías lo disminuyeron por razón de su pobreza. Pero, cuando las circunstancias hubieron cambiado, se volvió a la cantidad antigua de medio siclo, o sea, dos drachmas. לעבדת" señálase el objeto a que se destinaba el tercio de siclo: no se trata de la restauración del templo, como en 2 Par. 24, 12, sino de sufragar los gastos del culto, cuyas varias partes, o de todos modos algunas de ellas se especifican en el v. siguiente.

34. 1) Los *panes de proposición*; cf. Lev. 24, 5-8 donde se ordena el modo de disponerlos; 1 Par. 9, 32 y 2 Par. 4, 19 donde se les da el nombre de לחם הפנים. 2) La *oblación perpetua;* ésta se ordena para mañana y tarde, junto con el holocausto perpetuo en Ex. 29, 38-42; Num. 28, 3-8; en 3 Reg. 18, 29.36; 4 Reg. 16, 15; en Esd. 9, 4 se menciona la oblación vespertina. 3) El *holocausto perpetuo;* también mañana y tarde junto con la oblación, Ex. 29, 38-42; Num. 28, 3-8; en 4 Reg. 16, 15 se habla del holocausto matutino (y de la oblación vespertina). 4) *Sacrificios especiales* para los *Sábados;* cf. Num. 28, 9-10. 5) Idem para la *nueva luna;* cf. Num. 28, 11-15. 6) Para las *fiestas;* cf. Num. 28, 16-29, 38. 7) Los הקדשים suelen considerarse como *sacrificios eucarísticos* o de acción de gracias; cf. 2 Par. 29, 33; 35, 13. 8) *Sacrificios* por los *pecados;* cf. Lev. 4, 13-21; 16, 21-34; Num. c. 28 y 29; Ez. 45, 17. 9) No es claro en qué sentido deba tomarse el substantivo מלאכת: en el de *fábrica* o restauración material del templo se usa en Esd. 3, 8; 6, 22 y al parecer también en Neh. 11, 16 (cf. *ad loc.*). Así lo interpreta Bertholet. En tal caso se expresa aquí algo distinto de todo lo

los panes de proposición, y la oblación perpetua, y para el holocausto perpetuo, los Sábados, los novilunios, para las fiestas, y para los sacrificios eucarísticos y los sacrificios por los pecados para expiar por Israel, y para todo servicio de la casa de nuestro Dios.

35 Echamos suertes, los sacerdotes, los levitas y el

---

anterior. La misma expresión en Neh. 11, 22 (cf. *ad loc.*) se aplica más bien al servicio del templo en general, o sea, al culto. Tomado en tal acepción מלאכת es sinónimo del עבדת del v. 33 ; y en este caso el autor cierra su enumeración con una frase general, que comprende en su vaguedad todo cuanto se refiere al templo, sin exceptuar la reparación material del mismo. Esta segunda interpretación tenemos por más probable. En וכל es claro que se sobrentiende el *lamed* como prefijo, sin que empero haya necesidad de añadirlo al texto.

A alguien pudiera quizá parecer que lo de la contribución del tercio del siclo no se armoniza con Esd. 6, 9 donde se dice que el monarca persa se compromete a sufragar los gastos del culto. Por de pronto no sabemos si la orden del rey se cumplió en el decurso de los años con la misma generosidad con que se había dado ; además, es posible que con el andar del tiempo se aumentaran los gastos del templo, y la generosidad regia no fuera ya suficiente para cubrirlos.

35. En Lev. 6, 5 se ordena que cada mañana el sacerdote cuide de poner leña al fuego que ha de servir para los sacrificios, pero nada se dice sobre la forma y manera de hacer la provisión de dicho combustible. Este trabajo se lo distribuían ahora los sacerdotes, los levitas y el pueblo. El echar las suertes se refería al orden de sucesión en que las varias familias habían de asumirse dicha faena. Los tres *lameds* se toman en el sentido de *norma* (*según* las familias), de *tiempo* (*en* determinados tiempos) y de *finalidad*

pueblo, a propósito de la ofrenda de la leña, para aportarla a la casa de nuestro Dios, por orden de familias, en tiempos determinados de año en año, para arder en el altar de Yahvé nuestro Dios en conformidad con lo escrito en la Ley. 36 Aportaremos las primicias de nuestra tierra, y las primicias de todo fruto de todo género de árboles año por año a la casa de Yahvé; 37 y los primogénitos de nuestros hijos y de nuestros ganados, conforme a lo escrito en la Ley; y los primogénitos de nuestros bueyes y de nuestras ovejas, los aportaremos a la casa de Nuestro Dios, a los sacerdotes que ejercen el ministerio en la casa de nuestro Dios; 38 y lo mejor

---

(*para* arder); cf. J § 133 d. La última frase se refiere sin duda al pasaje citado Lev. 5, 6; bien que en él no se da ninguna norma en particular. Cf. Neh. 13, 31.

36-37. להביא no depende de la frase al principio del v. 35, pues en ningún modo se ve qué razón pudo haber para echar suertes sobre la oblación de las primicias y de los primogénitos. Más bien parece que en la mente de los que hablan depende de la expresión con que se encabeza el v. 33. Claro que en dicha dependencia hay una cierta flojedad, puesto que está de por medio el v. 35, donde por razón de la materia se cambió la construción gramatical. El referido verbo es por consiguiente paralelo al לתת del v. 33 no al להביא del v. 35. Sobre las *primicias de la tierra* cf. Ex. 23, 19; 34, 26; Deut. 26, 2; sobre las del *fruto de los árboles*, Num. 18, 12 s.; cf. Lev. 19, 23; Deut. 8, 8. Júntanse en uno (v. 37) los *primogénitos del hombre* y los de los *animales inmundos* porque así los unos como los otros se han de rescatar; cf. Num. 18, 15 s.; Ex. 13, 12 s. Sobre los primogénitos de los *animales puros* cf. Num. 18, 17.

38. Se cambia la construcción gramatical. ראשית (cf. Deut. 18, 4) no parece haya de tomarse aquí en sentido cro-

de nuestra sémola y de nuestras ofrendas, y del fruto de todo género de árbol, del vino y del aceite aportaremos

---

nológico, según hace Siegfried, de modo que signifique *primicias*, como que de éstas se habló ya en los vv. precedentes, sino más bien en sentido cualitativo, indicando por consiguiente *lo mejor*, una parte escogida; y así justamente lo interpretan Bertheau, Ryle, Nikel (p. 202). עריסה es una especie de sémola, o de sopa hecha de harina. תְּרוּמָה (*elevación*) tiene un significado muy vago *oblación*, que puede ser naturalmente de muy variados objetos; cf. Esd. 8, 25; Neh. 13, 5; Ex. 25, 2 s.; Lev. 7, 32. Como los demás términos son precisos y concretos, algunos autores, v. gr., Bertholet, Hölscher, eliminan el vocablo, tanto más cuanto que no lo lleva LXX B A bien que se halle en Lag. y también en Vulg. Con la gran mayoría de los intérpretes (Bertheau, Ryle, Batten, Henne, etc.) preferimos conservarlo: el traductor griego o algún escriba pudieron omitirlo por creerlo supérfluo, mientras que ningún motivo es dado imaginar para introducirlo, caso de no hallarse en el texto; o quizá desapareció por haberse confundido con el vocablo precedente, que tiene exactamente la misma terminación. El substantivo *oblaciones*, como también los siguientes, dependen todos de la voz *reschît*. לִשְׁכָּה era un aposento que servía de almacén para los objetos destinados al servicio del templo o al mantenimiento de los sacerdotes y levitas; cf. 13, 5. Sobre los *diezmos de la tierra* a los levitas cf. Lev. 27, 30; Num. 18, 27 s.; y son ellos, los levitas, quienes deben ir a percibir (piel de עשׂר; este mismo verbo en Gen. 28, 22; Deut. 14, 22 significa *pagar* los diezmos) los diezmos en las ciudades donde hay tierra cultivable. Hay quien poco acertadamente entiende עבדתינו de la pertenencia al templo; se trataría por consiguiente de solas aquellas ciudades adjudicadas al templo; cf. Siegfried.

a los sacerdotes en los depósitos de la casa de nuestro Dios, y el diezmo de nuestra tierra a los levitas, esto es, aquellos levitas que perciben el diezmo en todas las ciudades donde nosotros cultivamos. 39 El sacerdote, hijo de Aarón, acompañará a los levitas cuando 'perciban' los levitas el diezmo; y los levitas ofrecerán la décima parte del diezmo a la casa de nuestro Dios en los depósitos de la casa del tesoro; 40 pues a los depósitos aportarán los hijos de Israel y los hijos de Leví la ofrenda

---

39. Y mientras los levitas están haciendo esta jira (en vez de בַּעְשֵׂר léase בַּעֲשֵׂר) les acompañará un sacerdote, quien vigilará sobre lo percibido a fin de que no se merme lo que de derecho se debe a los sacerdotes; puesto que de sus propios diezmos deben dar los levitas la décima parte al templo; cf. Num. 18, 26; Neh. 12, 47.

40. Se da la razón por qué las oblaciones deben llevarse a las *leschacot*: estos aposentos, en efecto, son los destinados para servir de depósito a cuanto traen seglares y levitas para el servicio del templo. Nótese cómo el substantivo *terûmah* se concreta aquí indicándose los varios objetos que se ofrecen. No se trata en este pasaje de los vasos del santuario que eran de uso inmediato para los sacrificios (cf. Esd. 1, 7-11), sino más bien de aquellos que servían como recipientes de los productos, como trigo, vino, aceite, que se ofrecían: tal sentido da de suyo el contexto. También en aquellos aposentos, o más bien junto a ellos, vivían los sacerdotes durante el período de su ministerio (no ha de añadirse, pues, *wau* a מְשָׁרְתִים e interpretar el vocablo, según hace Siegfried, en el sentido de ministros distintos de los sacerdotes, por más que en su favor pueda invocarse el testimonio de LXX B A Lag., y quizá también de la Vulg.). En la última frase (cf. 13, 11) compendian todos los

del trigo, del vino y del aceite; y allí se hallan los utensilios del santuario, y están los sacerdotes que ejercen el ministerio, y los porteros, y los cantores. En resumen, no dejaremos abandonada la casa de Dios.

---

buenos propósitos manifestados en los vv. precedentes. El *wau* en ולא tiene una fuerza particular: *en una palabra.* Puede considerarse en cierto modo como wau *explicativo.*

Repoblación de Jerusalén 11, 1-24

En 7, 5 había convocado Nehemías una asamblea para proveer a la repoblación de Jerusalén. Aunque las murallas estaban ya terminadas, si no había habitantes que las defendieran la ciudad se quedaba a merced de los enemigos (cf. 4, 16). Mas como con esta ocasión se encontró la lista de los primeros repatriados, y ésta por su importancia se juzgó digna de ser insertada en las *Memorias*, el relato de la asamblea se quedó interrumpido, o quizá sin terminar. Nuestro pasaje 11, 1 s. es *históricamente* la continuación de 7, 5, y nos da a conocer el resultado de la referida asamblea, no —como quieren algunos; véase más abajo— el estado de Jerusalén al tiempo de los primeros repatriados. Difícilmente se concebiría que el autor ningún interés hubiese mostrado por el efecto que tuvieron los esfuerzos de Nehemías en un punto tan importante como era la repoblación de la capital. Si la noticia que nos da la sacó de las *Memorias de Nehemías*, que condensó y abrevió notablemente por tratarse de materia civil que poco le interesaba; o si escribió independientemente de dichas *Memorias*, no es cosa fácil de decidir. Por lo poco que nos dice sabemos que un buen número de personajes distinguidos, probablemente ya en la misma asamblea y movidos por las razones de Nehemías,

resolvieron trasladarse a vivir en Jerusalén. Pero, como tal número no fuese suficiente, y la gente no se mostrara inclinada a establecerse en la capital —sin duda porque tenían sus propiedades en los pueblos, y naturalmente les era más fácil cultivarlas viviendo en ellos— tuvo que acudirse a la coerción, obligando a un habitante de cada diez, señalándose por suertes con el fin de no hacer injuria a nadie. Mientras se estaba procediendo de esta manera, a lo que parece, algunos más generosos se ofrecieron voluntariamente disminuyendo así el número de los obligados: el pueblo alabó y agradeció tal generosidad.

Más difícil es decir si la lista que se pone a continuación (v. 3 ss.) está o no en íntima relación con los vv. precedentes, es decir, si contiene las familias que habitaron Jerusalén a consecuencia del procedimiento mencionado, o si más bien es completamente independiente del mismo; y en esta segunda hipótesis si representa el estado de la ciudad al tiempo de Nehemías, o el que existía en los tiempos de Zorobabel.

A nuestro juicio la lista de 11, 3 ss. se halla estrechamente relacionada con los vv. 1-2: tal es sin duda la intención del autor. Si éste, inmediatamente después de haber dicho que se aumentó la población de Jerusalén y por cuál procedimiento esto se consiguió, nos da una lista de aquéllos precisamente que habitaron dicha ciudad, es natural concluir que lo segundo es continuación y complemento de lo primero. Lo que, a primera vista por lo menos, pudiera objetarse contra esto es que en el v. 3 se habla no sólo de Jerusalén, sino también de las *ciudades de Judá*, o sea, de la región ocupada por los judíos que no vivían en la capital. Pero adviértase que esta dualidad se halla ya explícitamente en el v. 1, donde se dice que la décima parte de la población habitó en Jerusalén, y las otras nueve partes en las *ciudades*. Esto último pudiera haberlo omitido el autor; pero,

como es consecuencia espontánea y aun necesaria de lo primero a nadie puede sorprender que lo expresara. Y consecuente con esta mención no se contenta con darnos la lista de los habitantes de Jerusalén, sino que añade la de los que habitaron en las ciudades; si bien de todo el contexto aparece claro que da mayor importancia, mayor realce a la población de la capital. La aparición, por consiguiente, de la referida dualidad en el v. 1, y en el v. 3 prueba que existe estrecha relación entre uno y otro.

Lo que llevamos dicho aparecerá más claro aún de un breve análisis de todo el capítulo. Después del encabezamiento de la lista (v. 3), donde se indican las dos categorías (habitantes de *Jerusalén* y de las *ciudades*), el autor enumera los que de los hijos de Judá y de Benjamín (v. 4-9), de los sacerdotes (v. 10-14), de los levitas y otros ministros inferiores (v. 15-19) habitaron en la capital. Y luego en el v. 20 dice que los restantes, pueblo, sacerdotes y levitas, estaban en las ciudades. Como se ve, esta doble descripción corresponde puntualmente a la dualidad del v. 3, mencionada ya en el v. 1; sólo que mientras la primera categoría (habitantes de Jerusalén) ocupa no menos de 16 vv., la segunda (habitantes de las ciudades) se limita a uno solo, sin que se nombre ninguna familia en particular.

A lo dicho añade el autor, pudiéramos decir, a manera de apéndice, unas notas sobre los que vivían en Jerusalén (v. 21-24), y otra sobre los que estaban en las ciudades (v. 25-35); y como el nombre de las familias que en ellas habitaban no le interesaba, dió más bien el de las ciudades mismas. Hay, por consiguiente, perfecta armonía entre las varias partes del capítulo, y su mayor o menor longitud corresponde a la mayor o menor importancia que les daba el autor.

Bertheau, Siegfried piensan que la lista 11, 3 ss. nada tiene que ver con los dos vv. precedentes, pero que de todos

XI 1 Fijaron los jefes del pueblo su morada en Jerusalén; y el resto del pueblo echaron suertes para que de cada diez uno viniese a morar en Jerusalén, la ciudad santa, y nueve partes en las ciudades. 2 Y colmó el pue-

---

modos se refiere al tiempo de Nehemías. Otros ,v. gr., Smend, Stade, Meyer (cf. Bertholet), afirman que refleja el estado de Jerusalén en la época de Zorobabel.

Es interesante el cotejo de nuestra lista con la de 1 Par. 9, 2-17 donde se enumeran los primeros habitantes de Jerusalén, entre los cuales se cuentan no sólo judíos y benjaminitas, sino también hijos de Efraín y de Manasés (v. 3).

1. La manera de empezar el relato וישבו parece indicar que algo tiene presente el autor, de lo cual es consecuencia lo que él mismo narra; y como lo que inmediatamente precede nada tiene que ver con la repoblación de Jerusalén, hay que retroceder hasta 7, 4 donde hallamos la asamblea convocada por Nehemías precisamente para ver de repoblar la capital. Estos príncipes del pueblo se ofrecieron sin duda espontáneamente; y tal vez no sólo para satisfacer los deseos de Nehemías, sino también para dar buen ejemplo al pueblo. Verosímil es que algunos lo siguiesen, pero no tantos que el número resultara suficiente. Se acudió a las suertes, como se había hecho en 10, 35; cf. Jos. 14, 2; 18, 10; 1 Sam. 10, 19 ss., etc. El calificativo de Jerusalén *ciudad de la santidad* se repite en el v. 18; cf. Is. 48, 2; 52, 1; Dan. 9, 24. Es el nombre que suelen dar a la ciudad los musulmanes: *la santa*. הידות cf. Gen. 47, 24; 4 Reg. 11, 7: expresión metafórica para indicar *partes*, como que decimos *un puñado, dos puñados*.

2. Algunos del pueblo se mostraron más generosos ofreciéndose libremente a vivir en Jerusalén, lo que les valió muestras de aprobación y estima. ¿Fueron éstos de supererogación, como piensa Batten, o más bien suplieron una parte de los que debían ir obligados por la suerte? Lo segundo

blo de bendiciones a todos los hombres que voluntariamente se ofrecieron a morar en Jerusalén.

3 Estos son los jefes de la provincia que fijaron su

---

parece más probable. Se comprende la repugnancia que sentían por trasladarse a Jerusalén. Apenas llegados del destierro cada cual se había ido a su antiguo pueblo, o de todos modos al pueblo de sus antepasados, y allí había empezado a cultivar sus tierras. Es natural que, una vez establecido allí, sintiera abandonar el puesto tanto por el amor que cada uno tiene a su propia aldea, como también por el inconveniente de hallarse lejos de los campos que había de cultivar.

3. ראשי El ser este título distinto del que se halla en el v. 1 no es motivo suficiente para negar que se trate de las mismas personas; tanto más cuanto que 11, 1-2 y 11, 3 ss. pueden ser de autores distintos o estar tomados de documentos diversos. מדינה es la provincia de la cual formaba parte Judá, o mejor el mismo Judá; cf. Neh. 1, 3. ובערי según la puntuación masorética debe unirse con lo que sigue (*y en las ciudades... habitaban...*); y así lo interpretan Siegfried, Bertholet, Batten; por el contrario LXX B A Lag. Vulg. juntan la frase con lo que precede (*en Jerusalén y en las ciudades...*), división que siguen Bertheau, Hölscher, Oettli, Henne. Para nosotros es difícil decidirnos en favor de una u otra lección. Por una parte, el especial interés que muestra el autor por Jerusalén nos inclinaría hacia la primera interpretación, pues en ésta toma mayor relieve lo referente a la capital y aparece en alguna manera como secundario lo de las otras ciudades; mientras que, por otro lado, la segunda manera de construcción parece más uniforme y más flúida, y está apoyada por LXX y Vulg. A pesar de estas últimas razones, en resumidas cuentas damos la preferencia a la primera. Pero no tenemos por aceptable

morada en Jerusalén; y en las ciudades de Judá cada uno
se estableció en su respectiva propiedad, en sus corres-
pondientes ciudades: Israel, los sacerdotes, los levitas,
los Natineos y los hijos de los siervos de Salomón.
4 En Jerusalén se establecieron así de los hijos
de Judá como de los hijos de Benjamín. De los hijos de
Judá: Ataías, hijo de Uzías, hijo de Zacarías, hijo de
Amarías, hijo de Sefatías, hijo de Mahalaleel, de los hi-
jos de Paros; 5 y Saasías hijo de Baruc, hijo de Colho-
ze, hijo de Hazaías, hijo de Adaías, hijo de Joiarib, hijo
de Zacarías, ( ) el 'Selanita'. 6 Todos los hijos de Fa-
res que se establecieron en Jerusalén fueron cuatrocien-
tos sesenta y ocho hombres de armas tomar. 7 Y éstos
son los hijos de Benjamín: Sallu hijo de Mesullam, hijo
de Yoed, hijo de Pedaías, hijo de Qolaías, hijo de Maa-
sías, hijo de Itiel, hijo de Isaías; 8 y después de él Gab-

---

el sentido que Siegfried da a la sentencia, a saber, que se habla de los que *hasta entonces, hasta el momento de pasar a Jerusalén, habían* habitado en las ciudades. Menos motivo hay aún para declarar dicha sentencia ajena al texto primitivo, atribuyéndola a un glosador. El nombre *Israel* indica evidentemente los laicos por contraposición a los ministros del santuario.

4-6. Los que repoblaron Jerusalén eran de la tribu de Judá y de Benjamín. Solas estas dos, en efecto, se mencionan en Esd. 1, 5 cuando se habla de los repatriados. Cf. 1 Par. 9, 3. La frase del v. 6 אַנְשֵׁי indica que en el número 468 cuéntanse únicamente los hombres de armas tomar. Al fin del v. 5 omítase בֶּן y léase הַשֵּׁלָנִי; cf. Num. 26, 20.

7-8. El principio del v. 8 ofrece alguna dificultad. *Después de él* (de Sallu v. 7) indica relación de orden: pero ¿es cronológico o de dignidad? Lo primero parece más pro-

bable. Querría decirse que por de pronto fué a la capital Sallu, y luego le siguieron... Pero ¿se trata de un solo nombre o de dos? En esta segunda hipótesis es extraño que falte la conjunción copulativa: LXX B A Lag. y Vulg. representan exactamente el TM considerando las dos voces como dos nombres distintos. Los intérpretes modifican dicho texto y de muy variadas maneras: Siegfried, apoyándose en 1 Par. 9, 8, cambia los dos nombres en un tercero *Yibneyah*; Batten, fundándose en LXX Lag., propone leer: *y sus hermanos* (אֶחָיו en vez de אחריו) *Gabbai y Sallai*; *todos los hijos de Benjamín*; Bertholet, Hölscher, invocando igualmente LXX Lag. y en conformidad con el principio del v. 14, leen ואחיו גִבּוֹרֵי חָיִל *y sus hermanos eran hombres de armas tomar*. Por de pronto LXX Lag. lleva dos versiones de la misma voz: και οπισω αυτου (que es la de B A) y οι αδελφοι αυτου. Es probable que el autor de la recensión dudaba de cuál era la verdadera palabra hebrea, y con su acostumbrado tuciorismo puso doble versión: su testimonio por consiguiente no es de gran peso. Omitir simplemente los nombres sustituyéndolos por *hombres de armas tomar* es de todo punto arbitrario; ni menos lo es la modificación de Batten; la de Siegfried tiene algún fundamento; con todo, si tenemos en cuenta la notable variedad que ofrece 1 Par. 9, no parece haya motivo suficiente para preferir su lección a la de nuestro pasaje. Así que lo conservamos (reconociendo empero un solo nombre), pues ninguna modificación se ofrece como más satisfactoria que el TM, apoyado en este caso por LXX y Vulg. En el v. 9 se indica la organización civil de la ciudad. Joel era prefecto o inspector (פקיד cf. v. 14.22). עליהם se refiere no sólo a los benjaminitas, como quiere Batten, sino a las dos tribus (Bertheau); de lo contrario se habría señalado también para los de Judá un prefecto propio, lo cual no se hace. Quizá para todos los habitantes de ambas tribus se escogió un benjaminita

bai-Sallai: novecientos veintiocho. 9 Joel, hijo de Zecri, era su intendente; y Judá, hijo de Hassenúa, el segundo en el cargo de la ciudad.

10 De los sacerdotes: Yedaías, ( ) Joiarib, Yakín, 11 Seraías hijo de Helcías, hijo de Mesullam, hijo de Sadoq, hijo de Meraiot, hijo de Ahitub, príncipe de la casa de Dios, 12 y sus hermanos que hacen el servicio del templo: ochocientos veintidós; y Adaías hijo de Yeroham, hjo de Pelalías, hijo de Amsi, hijo de Zacarías, hijo de Pashur, hijo de Melkías, 13 y sus hermanos je-

---

por pertenecer Jerusalén a Benjamín (Jos. 18, 28; cf. FP p 139 ss.). משנה pudiera de suyo referirse a *ciudad* indicando una parte de la misma, como acontece en 4 Reg. 22, 14; 2 Par. 34, 22; Soph. 1, 10, y así lo interpreta Batten («the second city»); pero nótese que en los varios pasajes lleva siempre el artículo y nunca se junta con el sustantivo *ciudad*; además tanto LXX B A Lag. (δευτερος) como Vulg. (*secundus*) lo refieren a Judá, interpretándolo en el sentido de que éste era el segundo en dignidad o, como dice Calmet, «Joelis vicarius, eius vicibus, dignitate ab illo secundus, fungens»; y ésta es la significación que indudablemente tiene dicha voz en el v. 17 y asimismo en 1 Par. 15, 18; 16, 5; y así la entienden a Lapide, Bertheau, Bertholet, Hölscher, Oettli, Henne, etc.

10-12. En conformidad con 1 Par. 9, 10 omítase בן en el v. 10; son tres nombres paralelos; en 1 Par. precede el *wau*. נגד״ (cf. 2 Par. 31, 13; Jer. 20, 1; véase asimismo 1 Par. 12, 27) denota sin duda un oficio de cierta importancia, cuya índole precisa desconocemos; tal vez era una especie de prepósito o inspector. *Sus hermanos* (v. 12) se refiere no sólo a Seraías sino también a los otros sacerdotes mencionados en v. 10; éstos hacían el servicio del templo.

13-14. Justamente se dice aquí «hermanos de él» por

fes de familia: doscientos cuarenta y dos; y Amassai hijo de Azreel, hijo de Ahzai, hijo de Mesillemot, hijo de Immer, 14 y 'sus' hermanos, hombres excelentes en su oficio: ciento veintiocho; y su intendente era Zabdiel, hijo de Haggedolim.

15 De los levitas: Semaías hijo de Hassub, hijo de Azriqam, hijo de Hasabías, hijo de Bunni, 16 y Sabtai,

---

referirse a sólo Adaías; de los cuales se dice que eran *cabezas de familia*. Como es título éste que de suyo nada tiene que ver con el carácter sacerdotal, no deja de sorprender un tanto: quizá revista en este pasaje una significación especial que nosotros no alcanzamos: en términos casi idénticos se halla en 1 Par. 9, 13. En v. 14 léase conforme a LXX (αδελφοι αυτου) con Siegfried, Batten וְאֶחָיו, como en v. 13; y tal lección exige el contexto, como que el sufijo se refiere a una sola persona, Amassai. Aunque la expresión גברי״ suele entenderse del valor militar, aquí se refiere ciertamente a la destreza en cuanto tocaba al servicio divino, como se dice explícitamente en 1 Par. 9, 13. El oficio de Zabdiel se extendía probablemente a todos los sacerdotes, como lo interpreta Bertheau, y no únicamente a los del tercer grupo conforme quiere Batten; pero la índole precisa de tal oficio la ignoramos: es probable que fuese una especie de superintendencia, cuidando de que todo procediese con orden y concierto. En 1 Par. 9, 13 junta el autor los tres grupos de hermanos que en nuestro pasaje se mencionan (v. 12.13.14) con sus características propias.

15-16. Idéntica frase «*servicio exterior* de la casa de Dios» se lee en 1 Par. 26, 29, donde se mencionan *oficiales y jueces*, de donde pudiera quizá inferirse que el trabajo de dichos levitas consistía en juzgar, celebrándose los juicios en las afueras del templo. Con todo, más probable parece que el referido servicio externo es algo que se refiere a la

y Yozabad, al cuidado de la obra exterior de la casa de Dios, de entre los jefes de los levitas; 17 y Mattanías hijo de Mica, hijo de Zabdi, hijo de Asaf, que presidia al 'canto sagrado' y entonaba el himno eucarístico en la oración, y Baqbuqías, que ocupaba segundo lugar entre sus hermanos, y Abda hijo de Samúa, hijo de Galal, hijo de Yedutún. 18 Total de los levitas en la ciudad santa: doscientos ochenta y cuatro.

19 Los porteros: Aqqub, Talmón y sus hermanos,

---

fábrica o conservación del templo, y que es considerado inferior al que se llama simplemente *servicio del templo* (v. 22). Los dos que tenían la inspección de dicho trabajo eran de los jefes de los levitas. Es de notar que el v. 16 no se halla en LXX B A pero sí en א Lag. y en muchos mss. minúsc.

17-19. Con LXX A Lag. (αινου) y Vulg. (*ad laudandum*) y numerosos autores léase תְּהִלָּה *alabanza* en vez תחלה *principio*, que no da sentido alguno. Era jefe de la alabanza, es decir, de los himnos sagrados. El hif. הודה de ידה significa ordinariamente *dar gracias*, y como sabemos que había un prefecto de הֹדוֹת (1 Par. 16, 7; cf. Neh. 12, 8), que era precisamente Asaf, y que éste empezó el himno por la voz הוֹדוּ (1 Par. 16, 7-8), es natural que interpretemos el referido imperfecto en el sentido que Mattanías debía entonar, o hacer que se entonase el *hôdû*, o sea, el himno eucarístico, y esto en oración (לתפלה), entendiéndose aquí probablemente por oración la *función religiosa*; o tal vez más en concreto, como quieren algunos, v. gr. Bertheau, «*al fin* de la oración». Baqbuqías tendría un oficio parecido pero subordinado al de Mattanías. Es de advertir que todo el pasaje desde בן־זבדי hasta מאחיו se halla sí en LXX A Lag., pero falta en B: no es fácil explicar su ausencia; de todas maneras no hay motivo para suprimirlo. En el v. 19

que estaban de guardia en las puertas: ciento setenta
y dos.
20 El resto de Israel, los sacerdotes, los levitas se es-
tablecieron en las ciudades de Judá, cada cual en su
respectiva propiedad.
21 Los Natineos tenían su morada en el Ofel; y
Siha y Gispa estaban al frente de los Natineos. 22 Y

---

menciónanse solos los porteros, sin duda por su singular importancia, la cual aparece muy de relieve en 1 Par. 9, 17-29.

20. Este v. corresponde al v. 3 b. En este v. 3 se dividía la población judía en dos categorías: la de los habitantes de *Jerusalén* y la de los que vivían en las *ciudades*, es decir, fuera de la capital. De la primera categoría se habló largamente (v. 4-19); de la segunda lo hace el autor sólo vagamente y en general: ningún interés tenía en decirnos cuáles eran las familias que se quedaron en las ciudades. Judá indica evidentemente aquí no el territorio de la tribu de Judá, sino la entera región de las dos tribus Judá y Benjamín. Este v., si bien se mira, está muy en su lugar, y anda lejos de ser exacta la categórica aserción de Ryle que «this verse is clearly out of place». Los vv. que siguen (21-24), no son de la misma índole que los precedentes (v. 4-19); no se trata ya de indicar quiénes fueron a vivir en Jerusalén, sino de añadir algunas observaciones particulares sobre los que allí vivían; no cabe por consiguiente decir que el v. 20 interrumpa la narración. Por igual manera podemos afirmar que los vv. 25-35 constituyen una como nota geográfica añadida al v. 20.

21-22. Sobre el Ofel donde habitaban los natineos, cf. ad 3, 26. Es de notar que los dos vv. 20 y 21 faltan en LXX B A, los llevan א Lag. Es difícil dar razón de su ausencia. En el v. 22 לנגד״ se junta con פקיד, es decir, que Uzzi era

el intendente de los levitas en Jerusalén con respecto al servicio de la casa de Dios era Uzzi hijo de Bani, hijo de Hasabías, hijo de Mattanías, hijo de Mica, de los hijos de Asaf, cantores; 23 como que había una or-

---

jefe de los levitas *con respecto al servicio...* LXX y Vulg. lo juntan con la voz precedente *cantores* (cantores en el servicio...). Aquí se entiende lo perteneciente al culto, en contraposición al servicio *externo* del v. 16.

23. El *rey* es aquí el de Persia, como lo es sin género de duda en el v. siguiente; y así con razón lo entienden generalmente los autores. Batten afirma que se trata de David, citando en su favor 12, 24, pasaje que en realidad no prueba absolutamente nada; pues en él se lee el nombre mismo de David, no מלך, ni más ni menos que en Esd. 3, 10; mientras que en Neh. 13, 6.26 bis el título מלך sin calificación alguna se aplica a Artajerjes. No cabe decir con la misma certeza a quiénes se refiere el sufijo en עליהם. Siegfried parece entenderlo de los mismos cantores, de suerte que lo que a continuación se dice de éstos no sería sino una parte de las disposiciones acerca de los mismos. Desde el punto de vista real esta interpretación es posible, como también bajo el aspecto gramatical, pues el *wau* de אמנה puede considerarse como wau *explicativo*. Con todo, más probable parece que el sufijo tiene un alcance más amplio, es decir, que se refiere a los levitas en general, de los que se había hablado en el v. precedente; y así lo interpretan Bertheau, Bertholet, etc. אמנה es algo *determinado, fijo* (cf. ad 10, 1). דבר״ *negocio de cada día*; cf. Ex. 5, 13.19; 16, 4; Esd. 3, 4. Esta expresión Bertheau la considera como sujeto de una oración cuyo predicado es אמנה; nosotros creemos que son más bien dos oraciones independientes paralelas entre sí. ¿Se trata en todo el v. de disposiciones relativas al servicio religioso del templo, según piensan

denanza del rey a propósito de ellos, y un reglamento fijo para los cantores en lo que atañe al ministerio de cada día. 24 Fetahías hijo de Mesazebeel, de los hijos de Zera, hijo de Judá, era deputado del rey para cuanto se refería al pueblo.

---

a Lapide, Oettli, Batten, o más bien de provisiones para el sustentamiento de las personas a las cuales se hace referencia, como creen Calmet, Bertheau, Siegfried, etc.? El contexto inmediato, donde se trata del culto divino, parece favorecer la primera interpretación; pero, si tenemos en cuenta que los favores de Artajerjes (Esd. 7, 12-24; Neh. 2, 8) se refieren a los gastos requeridos por el culto y la sustentación de los ministros del santuario, y que el monarca ni una sola disposición da que toque directamente a la manera de practicar el servicio divino, fuerza es concluir que la segunda interpretación es la única admisible. Además en Neh. 12, 47 la frase דברי se refiere ciertamente al sustento de los ministros del culto. Notamos que también aquí todo el v. 23 b, desde ואמנה hasta el fin, falta en LXX B A.

24. ליד״ significa estar a disposición del rey, a su servicio; ser en algún modo su ministro; cf. 13, 13; 1 Par. 23, 28; y esto en cuanto tocaba a los intereses del pueblo. No parece que estuviera revestido de alguna autoridad; más bien sería una especie de agente u hombre de confianza, encargado de tener al rey al corriente de cómo iban las cosas de la Comunidad judía, y de mirar por el bienestar, orden y concierto de ésta. No es fácil precisar cuáles eran sus relaciones con el gobernador; pero no parece haber duda que éste conservaba integralmente la autoridad. Es claro que Fetahías era un judío. Algunos, como Ryle, piensan que tenía su residencia en la corte del monarca como que ליד״ parece en algún modo indicar relación personal con el rey; con todo juzgamos con Bertheau más probable

25 Cuanto a las aldeas con sus territorios, hallábanse hijos de Judá domiciliados en Qiryat-arbe y lugares dependientes, en 'Dimonah' y lugares dependientes, en Iqabsel y sus villorrios, 26 en Yesua, en Molada, en Bet-Pelet, 27 en Hasar-sual, en Berseba y lugares dependientes, 28 en Siceleg, en Mecona y lugares depedientes, 29 en En-Rimmón, en Sarea, en Yarmut, 30 Zanoa, Adullam y sus villorrios, Lakis y sus territorios, Azeca y lugares pedendientes. En resumen, se asentaron desde Berseba hasta el valle de Hinnom.

---

que residía en Jerusalén, donde podía más fácilmente y por sí mismo darse cuenta de cómo andaba el negocio de la naciente Comunidad, y desde allí enviar información exacta a la corte. LXX y Vulg. malamente juntan con el v. 24 el principio del v. 25, que en realidad pertenece a la sección siguiente.

Los que habitaban fuera de Jerusalén 11, 25-36 (1)

La presente sección es de índole completamente distinta de la precedente. Esta es genealógica mientras que aquélla es puramente geográfica. Bertheau piensa que en el documento original, junto con los distritos, se mencionaban los jefes de familia, ya que esto —dice— nos hacía esperar el título (v. 3) de todo el capítulo. Tal aserción tiene algún fundamento, si se admite la interpretación por él preferida del referido título, es decir, que el autor promete enumerar los jefes que habitaban en Jerusalén *y en las ciudades de Judá*; pero no, caso de aceptar la que dimos nosotros (cf. *ad loc.*). Con ésta se halla en perfecta consonancia el

---

(1) Sobre esta sección cf. *Excursus*, p. 303.

que en la sección v. 25 ss. no se dé ninguna nota genealógica, sino que sea de índole puramente *geográfica*. Es pues arbitrario el decir con Bertheau que el texto por amor a la brevedad fué mutilado.

Ni es exacto afirmar, con Bertholet, Batten, que la primera parte del v. 25 está incompleta, y que supone algo que desapareció. La frase puede muy bien traducirse con Bertheau, Siegfried, Oettli, Henne, en esta forma: *Cuanto a...*; o, *por lo que hace a...*; que es una manera muy apropiada de introducir la segunda sección, y que corresponde puntualmente al v. 3 b.

Se enumeran en primer lugar las ciudades de Judá (v. 25-30); luego las de Benjamín (v. 31-35). En las prime ras, repetidas veces se indican de una manera vaga las poblaciones menores en torno de la principal, empleándose diferentes nombres: *hijas* (v. 25 bis. 27.28.30), *aldeas* (v. 25.30), *campos* o *regiones* (v. 30). En la descripción de Benjamín sólo una vez *hijas* (v. 31). Como las ciudades de Judá que aquí se nombran —excepto dos de que luego hablaremos— se hallan en Jos. 15, 21 ss., remitimos para la determinación de su topografía a nuestro comentario al libro de Josué (FJ p. 207 ss.). En vez de *Dibon*, nombre de una ciudad de Moab (cf. la inscripción de Mesha) quizá deba leerse *Dimonah* (Jos. 15, 22). *Yeschua'* (v. 26) no aparece en Josué; hay quienes (v. gr. Batten) la eliminan, tal vez sin razón suficiente. Tampoco se menciona en Josué *Mekonah* (v. 28); quizá pueda cambiarse en *Madmannah* (Jos. 15, 31), como quiere Batten, si bien hemos de reconocer que tal cambio es muy problemático. Como en Neh. se pasan en silencio muchas de las poblaciones mencionadas en Josué, no ha de tenerse por imposible que a su vez se añadan algunas que no aparecen en dicho libro. Al fin del v. 30 se compendia en una frase la extensión del territorio ocupado por los de la tribu de Judá: Bersabee es el límite meridio-

31 Los hijos de Benjamín hallábanse domiciliados
desde Gabaa en Michmas, Hai, Betel y lugares depen-
dientes, 32 Anatot, Nob, Ananía, 33 Hasor, Rama, Git-
taim, 34 Hadid, Seboim, Neballat, 35 Lod, Ono, el va-

---

nal; el valle de Hinnom el septentrional, como en efecto se da por tal en Jos. 15, 8; la ciudad de Jerusalén, que está al lado, pertenecía a Benjamín (Jos. 18, 28; cf. FP p. 139 ss.).

31. מגבע Guthe, Bertholet, Batten, Hölscher leen בגבע «*en* Gabaa», lección que es ciertamente más fácil. LXX Vulg. representan fielmente el TM, según el cual Gabaa se toma como punto de partida en la enumeración de las ciudades. Parece preferible conservar con Bertheau, Siegfried, Oettli, Henne la *lectio difficilior*. No se ve cómo esta pudo salir de otra obvia y muy fácil. De las ciudades de Benjamín sólo tres *Gabaa, Betel, Ramah* se hallan entre las enumeradas en Jos. 18, 21-28; cf. FJ p. 226. *Michmas* al borde septentrional de Wady es-Swenit frente a Gabaa. *Hai* (ʽaya) = et-Tell al Este de Betel, y junto a Deir Diwan del lado Noroeste.

32-33. *Anatot* = ʽAnata, poco al Norte de Jerusalén, la patria del profeta Jeremías. *Nob* poco al Norte de Jerusalén (cf. Is. 10, 32), pero cuya precisa identificación es desconocida. *ʽAnanyah* mencionada sólo aquí: ¿será Beit-Hani nah? a las raíces de Neby Samwil del lado Este. *Hasor* tal vez Baʽal-Ḥaṣor, poco al Norte de eṭ-Ṭaiyibeh, cf. 2 Sam 13, 23. De *Gittaim*, cf. 2 Sam. 4, 3, se ignora la identificación: Abel la localiza en Ramle o en sus contornos; con más probabilidad parece situarse, con Schulz, Dhorme, en la región de Be'erot.

34-35. *Lod* es Lidda, y poco al Este de ésta se halla *Hadid* =el-Ḥadiṯe; hacia el Norte *Ono* = Kufr ʽAna, y entre las dos últimas un tanto hacia el Este *Neballat* = Beit

lle de los artesanos. 36 De los levitas ciertos grupos de Judá se hallaban domiciliados en Benjamín.

Nebala. *Ṣebo'im* por razón del contexto ha de colocarse probablemente no muy lejos de Lidda, cf. en 1 Sam. 13, 18 גי החרשים .גי" se lee en 1 Par. 4, 14; se trata probablemente de un valle donde vivía una clase de artesanos. En qué sitio propiamente se hallaba lo ignoramos; Siegfried, Henne traducen «*en* el valle...», de suerte que sería la región donde estaba Ono; pero parece más probable que ha de considerarse como nombre paralelo a Ono, y que se trata por tanto de dos lugares distintos.

36. La concisión de este v. lo hace oscuro. El sentido parece ser que ciertos grupos de levitas, que antes del destierro habitaban en la tribu de Judá, pasaron a vivir en la de Benjamín. LXX B A corresponde puntualmente al TM; pero Lag. lleva και εκ των Λευιτων μεριδες εν τῳ Ιουδα και τῳ Βενιαμιν; lección que prefieren Siegfried, Hölscher, Batten, Henne, y la explican en el sentido que parte de los levitas habitaba en la tribu de Judá y parte en la de Benjamín. Nosotros sospechamos que Lag. quiso hacer más fácil y clara la leción; así que con Bertheau, Bertholet, Oettli preferimos la primera interpretación.

Varias listas de sacerdotes y levitas 12, 1-26

Esta sección pudiera muy bien omitirse sin que de ello se resintiera para nada la contextura general del relato bíblico. Diríase que son un conglomerado de documentos independientes entre sí, que tuvo a mano el autor y que juzgó dignos de ser conservados insertándolos en su libro. Su intento fué quizá transmitir a la posteridad los nombres de las familias secerdotales y levíticas del período persiano.

1) 12, 1-9. Familias sacerdotales (v. 1-7) y levíticas (v. 8-9) del tiempo de Zorobabel y del pontífice Josué.

XII 1 Estos son los sacerdotes y levitas que subieron con Zorobabel, hijo de Sealtiel, y con Josué: Seraías, Jeremías, Esdras, 2 Amarías, Malluc, Hattus,
3 Secanías, Rehum, Meremot, 4 Iddo, Ginnetoi, Abías,
5 Miamín, Maadías, Bilga, 6 Semaías, Joiarib, Yedaías,
7 Sallu, Amuq, Helqías, Yedaías. Estos eran los jefes de los sacerdotes y sus hermanos en el tiempo de Josué.

---

2) 12, 10-11. Genealogía de los Sumos sacerdotes.

3) 12, 12-21. Sacerdotes del tiempo del pontífice Joaquín (Yoyaqim).

4) 12, 22-23. Dos notas de orden general sobre levitas y sacerdotes.

5) 12, 24-26. Familias levíticas del pontífice Joaquín.

A la genealogía de los Sumos Sacerdotes da pie la mención del pontífice Josué (v. 1), de suerte que 2) no ha de tenerse como independiente de 1), sino como una adición o apéndice que en cierto modo nace espontáneamente del mismo.

Que se añada 3) fácilmente se comprende: es continuación de 12, 1-7, como que Joaquín era el inmediato sucesor de Josué (v. 10).

Por el contrario 4) parece salirse del esquema que se proponía el autor. Véase más abajo.

Finalmente, 5) corresponde a 3) como que en uno y otro pasaje se trata de los sacerdotes y de los levitas del tiempo de Joaquín.

1-7. *Las familias sacerdotales* —se cuentan veintidós; hay quien piensa que en un principio eran veinticuatro, pero que dos nombres han desaparecido— venidas del destierro con Zorobabel y Josué (cf. Esd. 2, 2) y enumeradas en este pasaje, son casi las mismas que se mencionan en 12, 12-21, y muchas de las cuales hallamos también en 10, 3-9. El *Esdras* nombrado en el v. 1 es naturalmente distinto del

8 Y los levitas eran Josué, Binnui, Qadmiel, Sere-
bías, Judá, Mattanías. Este y sus hermanos presidían
los himnos de alabanza; 9 y Baqbuqías y Unni, sus her-
manos, formaban su contraparte en los oficios divinos.
10 Josué engendró a Joaquín, y Joaquín engendró a
Eliasib, y Eliasib engendró a Joiada, 11 y Joiada en-
gendró a Jonatán, y Jonatán engendró a Jaddúa.

Esdras jefe de una caravana posterior, y cuyo nombre leemos en el v .26. Es probable que algunas por lo menos de las diferencias que se notan entre las varias listas procedan sencillamente de la errónea transcripción de los nombres propios.

8-9. Ocho familias levíticas se nombran aquí; cf. Esd. 2, 40-42. Mattanías, prefecto de los himnos (en 1 Par. 25, 3 הודות), es sin duda el mismo de 11, 17. A él exclusivamente se refiere la expresión *sus hermanos*. "לנגדם" (cf. v. 24 y 2 Par. 7, 6) significa que unos estaban enfrente con relación a otros; pero ¿en cuál cosa y de qué manera? Puede interpretarse con algunos (Ryle, Oettli) en el sentido de que se cantaba a dos coros, respondiendo uno al otro; o bien que unos y otros se sucedían por turno en los ministerios o en las vigilias que habían de hacer. Es difícil precisar más el sentido. En la primera hipótesis se tendría el canto coral alternado, como se hace ordinariamente en el rezo público del oficio divino.

10-11. *Los Pontífices.*—En 1 Par. 5, 27-41 se da la lista de los anteriores hasta el que fué al destierro, Josedec (Yehoṣadaq), que era el padre de Josué (Esd. 3, 2), pontífice este último que regresó del cautiverio con Zorobabel (Esd. 2, 2). Joaquín es nombrado únicamente aquí y en v. 12.26. Eliasib, al tiempo de Nehemías (Neh. 3, 1; 13, 4.7.28). Su hijo Joiada se menciona también en 13, 28; cf. Josefo *Ant.* XI 7, 1. Hijo de éste fué Jonatán, el cual es probable-

12 Al tiempo de Joaquín los sacerdotes jefes de fa-
milia fueron: De la familia de Seraías, Meraías; de la
de Jeremías, Ananías; 13 de la de Esdras, Mesullam;
de la de Amarías, Yehohanán; 14 de la de Melico, Jo-
natán; de la de Sebanías, José; 15 de la de Harim,
Adna; de la de Meraiot, Helqai; 16 de la de Iddo, Za-
carías; de la de Ginnetón, Mesullam; 17 de la de
Abías, Zicri; de la de Miniamín,......; de la de Moa-
días, Piltai; 18 de la de Bilga, Sammúa; de la de Se-
maías, Jonatán; 19 de la de Joiarib, Mattenai; de la
de Idaías, Uzzi; 20 de la de Sallai, Qallai; de la de
Amoq, Eber; 21 de la de Helqías, Hasabías; de la
de Idaías, Natanael.

---

mente el mismo que en el v. 22 se llama Yohanán (Yoḥanan) y es colocado entre Joiada y Jaddúa, y en el v. 23 aparece como hijo (mediato) de Eliasib. Hubo, pues, error al escribir el nombre. A no ser que se diga que Jonatán ejerció poco tiempo las funciones de Pontífice, y que le sucedió en la dignidad su hermano Yohanán, como insinúa Ryle. El último Pontífice aquí mencionado es Jaddúa, que según Josefo (*Ant.* XI 8, 4-5) fué contemporáneo de Alejandro Magno, y el que se presentó, conforme cuenta el mismo Josefo, ante el gran conquistador. Según esto es probable que entre Eliasib (13,28), que era Pontífice en 432, y Jaddúa, que lo era en 333, se ha omitido algún nombre intermedio, pues sería extraño que en este largo espacio de tiempo no hubiese habido sino dos Pontífices, Joiada y Jonatán. No cabe con certeza excluir que los dos versos sean adición posterior. Cf. *Introducción*, p. 14.

12-21. *Los sacerdotes del tiempo de Joaquín*, padre de Eliasib, eran naturalmente los que precedieron inmediatamente la época de Nehemías. Se da el nombre de cada fa-

22 Por lo que hace a los levitas, al tiempo de Eliasib, Joiada, Yohanán y Jaddúa fueron inscritos los jefes de familia; y asimismo los sacerdotes 'hasta' el reinado de Darío el persa. 23 Los hijos de Leví, jefes de familia, fueron inscritos en el libro de las Crónicas hasta el tiempo de Yohanán hijo de Eliasib.

---

milia y a continuación el del individuo que en aquel entonces la representaba. En el v. 17, después del nombre de familia *Miniamín* desapareció sin duda el del individuo correspondiente. Se explica perfectamente que los mismos nombres de familia —salvo algunas diferencias— aparezcan en 12, 1-7, por más que esta lista se refiera a los tiempos de Zorobabel.

22. La índole de este v. —como también la del v. 23— difiere de la del contexto. La voz *levitas* puede considerarse como una especie de «casus pendens» o de acusativo indirecto (J § 156; § 126), «*por lo que hace a* los levitas». Quiere decir el autor que de las familias levíticas al tiempo de los cuatro pontífices había listas o catálogos, que se podían consultar; y también de los sacerdotes los había hasta (el עַל cámbiese en עַד), el reinado de Darío. Este es probablemente Darío Codomano (336-331)), y en tal caso dicho término viene a coincidir con el de los levitas, ya que Jaddúa era contemporáneo de Alejandro Magno y ejercía el sumo sacerdocio en 333.

23. Es una observación independiente de la primera. Por *hijos de Leví* entienden no pocos autores, p. ej., Bertheau, Bertholet, no sólo los levitas propiamente dichos, sino también los sacerdotes; y de ellos se dice más en concreto que sus listas se hallan en el libro de las Crónicas, libro perdido que no ha de confundirse con nuestro libro de Paralipómenos. Dichos catálogos no llegaban sino al tiempo de Yohanán, y por consiguiente son distintos de los del v. 22,

24 Los jefes de los levitas eran: Hasabías, Serebías, Josué, 'Binnui', Qadmiel y sus hermanos, que formaban su contraparte en el entonar cánticos de alabanza y de acción de gracias, conforme a la ordenanza de David varón de Dios, alternando un grupo con
el otro; 25 Mattanías, Baqbuqías, Obadías, Mesullam, Talmón, Aqqub, porteros, que hacían la guardia en los

---

que alcanzaban hasta los días del Pontífice Jaddúa. El *wau* de ועד sostenido por LXX y Vulg. puede considerarse como explicativo (G-K § 154 a). Algunos, p. ej., Bertheau, juntan este v. con lo que sigue; nosotros creemos más bien que son dos secciones independientes entre sí. El v. 23 es una observación aislada del autor, ni más ni menos que el v. 22. No es improbable que ambos vv. 22-23 sean adición posterior. Véase lo dicho en *Introducción,* p. 10.

24-25. Después de las dos observaciones generales precedentes el autor enumera las *familias levíticas del tiempo del pontífice Joaquín* (cf. ad v. 26), de suerte que el pasaje es en cierto modo paralelo a v. 12-21, donde se nombran las familias sacerdotales en tiempo del mismo Joaquín. La interpretación de estos dos vv. ofrece no pequeñas dificultades. Cabe entenderlos en dos maneras muy distintas: 1) Se mencionan *tres* clases de levitas: a) las cuatro (o cinco? véase más abajo) primeras familias que se nombran; b) sus (de esas cuatro familias) hermanos. Estos, si se tiene en cuenta 11, 17 y 12, 9, son las tres familias mencionadas al principio del v. 25; el sufijo de לנגדם se refiere no a las familias antes nombradas, sino a los *hermanos,* y el vocablo está en íntima relación con el verbo siguiente, queriendo decir el autor que sus hermanos cantaban alternativamente entre sí; c) la tercera clase la forman las tres últimas familias (Mesullam...) del v. 25, que eran porteros... Esta interpretación da Bertheau. 2) Se distinguen sólo dos clases: a) los can-

tores, que son los mencionados en el v. 24. Según esto los *hermanos* de las cuatro familias no se nombran en particular; el sufijo de לנגדם se refiere a las referidas familias, de suerte que también éstas pertenecen a la categoría de los cantores, y alternan —en una u otra forma— con sus hermanos; b) la otra clase la constituyen las seis familias del v. 25, cuyo propio oficio se expresa al fin del v. Así entiende el pasaje Batten; y el mismo sentido parecen darle Siegfried, Oettli, Ryle, Hölscher, Henne.

Ambas interpretaciones tropiezan con alguna dificultad. En la primera el sufijo de לנגדם se refiere a *hermanos*, mientras que según el sentido obvio parece más bien decir relación a las familias que acababan de mencionarse. En la segunda las tres primeras familias del v. 25 se colocan en la categoría de los porteros, al paso que Mattanías y Baqbuqías en **11, 17**; **12, 8** s. se dan como cantores; y lo propio dígase de Obadías, si este nombre es el mismo que el Abda de **11, 17**, como es sumamente probable. En consecuencia nos inclinamos a creer que, en conformidad con la segunda interpretación, deben distinguirse sólo dos clases; pero que dentro de la primera, la de los cantores, han de incluirse los tres primeros nombres del v. 25, de suerte que la segunda clase no empieza sino con el nombre *Mesullam*, como insinúa Bertholet.

Varias observaciones. בן־קדמיאל LXX lleva υἱοί. Siegfried acepta, sin fundamento suficiente, esta lección; Bertheau, Oettli, eliminan la voz בן; Bertholet, Ryle, Hölscher, leen בנוי que pudo fácilmente ser tomado por בְּנֵי *hijos*, y que en el v. 8 se halla precisamente entre los mismos nombres Josué y Qadmiel; ésta es, por consiguiente, la lección más probable, y en consecuencia han de contarse *cinco* familias levíticas —לנגדם cf. ad v. 9— להלל" cf. 2 Par. **5, 13**; **31, 2**.— לעמת (עֻמָּה *coniunctio*) *iuxta, pariter ac, e regione* (cf. 1 Par. **26, 16**) indica relación de una parte de los can-

almacenes de las puertas. 26 Estos eran del tiempo de
Joaquín, hijo de Josué, hijo de Josedec, y del tiempo de
Nehemías gobernador y de Esdras sacerdote escriba.

---

tores con la otra: probablemente quiere decir el autor que los varios grupos se iban sucediendo, o alternaban en el servicio del canto. Al tiempo de David los cantores se dividían en 24 grupos o clases; cf. 1 Par. 25, 8-31.—Las últimas palabras del v. 25 causan cierto embarazo. De conservar el texto tal cual está parece ha de entenderse de esta manera: ...eran *custodios*, es decir, concretando más, *porteros, guardia en los almacenes de las puertas*. Tal versión, a la verdad, no puede calificarse de satisfactoria. Tanto LXX como Vulg. vierten con gran libertad. Una solución sencilla se presenta, que no está del todo justificada, pero que nos permite dar al texto sentido excelente, y es invertir el orden de los dos primeros vocablos, con lo cual podemos traducir: eran *porteros, haciendo la guardia en los*... La dificultad está naturalmente en explicar cómo vino a producirse el orden actual de las dos voces, que es el mismo en LXX y Vulg. Bertheau, apoyándose en 11, 17, propone otra solución: En vez de שׁוֹעֲרִים lee בַּשְּׁעָרִים (cf. 11, 17), y vierte *hacían en las puertas la guardia*; y luego para concretar más se añade, *en los*... El sentido nada deja que desear. Pero ¿cómo explicar la desaparición del *bet*, y no sólo en el TM, sino también en LXX y Vulg. que tampoco lo llevan? Es el reparo que puede oponerse a dicha solución. Vése por este pasaje que junto a las puertas había aposentos que servían de almacenes para las cosas pertenecientes al templo; cf. 13, 5.

26. Una cosa hay clara en este v. y es, que se señalan dos épocas, y que éstas, por lo menos en parte, son distintas. Lo que no aparece claro es cuál o cuáles de las secciones precedentes tenía presentes el autor. Nosotros creemos que éste abraza toda la sección desde el v. 12, y que con la

primera fecha —los días de Joaquín— se refiere a v. 12-21; y con la segunda a v. 22-25. Con la expresión *en los días de Nehemías y de Esdras* ¿quiso indicar todo el período de tiempo después de Joaquín, o más bien la época determinada en que estuvieron juntos Nehemías y Esdras en Jerusalén? No nos atrevemos a dar respuesta categórica, pero nos inclinamos en favor de lo segundo. Y esta interpretación se acuerda perfectamente con el hecho que en la sección que sigue aparecen juntos Esdras y Nehemías. Y esto mismo, esto es, la presencia de dicha sección pudo ser la causa de que el autor, en vez de indicar la cronología por los pontífices, como ordinariamente hace, se sirviera más bien como dato cronológico de la presencia de los dos grandes hombres en Jerusalén. Del hecho que Nehemías es nombrado antes de Esdras algunos, v. gr. van Hoonacker, han querido concluir que a juicio del autor la venida de Nehemías a Jerusalén había precedido la de Esdras. Si, como dimos por más probable, con los nombres de los dos personajes no se quiso indicar sino la época en que estuvieron juntos en Jerusalén, claro está que la conclusión carece de fundamento. Pero, aun en la hipótesis de que el autor quisiera significar todo el espacio de tiempo que abarcaron las dos venidas a Jerusalén, se comprende sin dificultad que antepusiera el nombre del gobernador por razón de su dignidad y del papel principalísimo que había desempeñado en la restauración de la ciudad, de la cual precisamente se trata en este libro.

Excursus

El sumo sacerdote Yohanán y el sucesor de Nehemías, como gobernador de Judá, en los papiros de Elefantina.— De estos documentos recibió el último decenio del siglo quinto, por lo que se refiere a la Comunidad judía, un rayo

de luz, tanto más apreciable cuanto que se halla aquel período envuelto en densa oscuridad.

El año 17 de Darío II, que corresponde al 407 a. C., el sacerdote Yedonías y sus colegas, de la colonia militar de Elefantina, en el Egipto Superior, que se remontaba probablemente al siglo séptimo, escriben a Bagohi gobernador de Judea interesándole en la reconstrucción del templo de Yahvé, que tres años antes había sido destruído por los sacerdotes egipcios de Chnub. Y añaden que ya en 410, el 14 de Darío, a raíz de su destrucción, habían escrito al mismo Bagohi, como también al sumo sacerdote Yohanán y sus colegas de Jerusalén, a Ostán hermano de Anani y a los nobles de los judíos; pero que no recibieron respuesta alguna. Y terminan diciendo que ahora escribieron además a Delaías y a Shelemías, hijos de Sanballat, Prefecto de Samaria (1).

El sumo sacerdote Yohanán es el mismo sin duda que se menciona en la lista de los sumos sacerdotes (12, 23, cf. Esd. 10, 6). Del mismo habla también Josefo, como asimismo de Bagoses (Βαγωσης) en *Ant.* XI 7, 1.

Añadamos algunas particularidades.—Bagohi fué sucesor de Nehemías en el gobierno de Judea: ¿mediato o inmediato? Imposible decirlo. Sabemos que en 432, a la vuelta de la capital del imperio, Nehemías inició una segunda etapa en su gobierno, y que en 410 ejercía ya el cargo Bagohi en Jerusalén; pero ignoramos cuándo empezó éste y cuándo terminó aquél. El relato bíblico da la impresión que el segundo período de Nehemías fué más bien corto: quizá pueda considerarse como más probable que tuvo uno o por ventura varios sucesores antes de Bagohi. Este creen algunos que era israelita, fundándose principalmente en que en la lista de los repatriados (Esd. 2, 14) se halla un nombre

(1) Véase al fin del *Excursus* la bibliografía.

idéntico *Biguai*. Otros, por el contrario, piensan que era de nacionalidad persa, y tomó nombre judío. En este punto no es posible ir más allá de meras conjeturas.

No deja de ser significativo que de las varias cartas mandadas en 410 por los sacerdotes de Elefantina ninguna obtuviera ni una palabra de respuesta. Tal silencio no parece deba atribuirse a simple descuido y negligencia: debió de de haber de por medio alguna razón positiva, que no es difícil adivinar. Sabido es que uno de los puntos que diríamos fundamentales de la Ley Mosaica era la *unidad de santuario*. El templo de Yahvé en Elefantina, por rectas que supongamos las intenciones de quienes lo fundaron, tenía todas las apariencias de una violación de dicha unidad. ¿Cómo lo miraban los judíos ortodoxos de Jerusalén? Nada sobre este punto nos dicen los documentos; pero, a juzgar por el espíritu de estricta observancia que anima la reforma tanto de Esdras como de Nehemías, no es aventurado suponer que los judíos de la colonia militar de Jeb eran mirados con recelo, y aún quizá tenidos por cismáticos. En tales condiciones no es maravilla que no quisiera el sumo sacerdote Yohanán autorizar con su firma la restauración del templo; y como quizá no estaba tampoco dispuesto a condenarla, optó por el proceder más sencillo y menos comprometedor, que era dejar la carta sin respuesta. Al gobernador no inquietarían por ventura tales escrúpulos, y más si era de nacionalidad persa; pero en punto que tocaba a materia religiosa no querría sin duda obrar contra los sentimientos del sumo sacerdote, y adoptaría en consecuencia la misma actitud.

¿Se les traslució a los de Elefantina la causa de ese silencio? Tal vez. Ello es cierto que ahora cambiaron de táctica, introduciendo un nuevo elemento: dejaron a un lado las autoridades religiosas de Jerusalén, y junto con la carta al gobernador mandaron una a Samaria, y más en particular

a los dos hijos de Sanballat, que como hijos del difunto gobernador eran a no dudarlo personajes de influencia. Ellos de fijo no estarían dominados por ningún prejuicio sobre la legitimidad del templo de Jeb. Ni se contentan con esto los avisados sacerdotes de Elefantina. Sabiendo cuánta fuerza tiene el oro para mover voluntades, al fin de la carta al gobernador dejan caer como al descuido una frasecita que, con su aparente insignificancia, iba a dar tal vez el golpe de gracia al corazón de Bagohi: «Cuanto al oro, ya sabe nuestro mensajero lo que ha de hacer. Le dimos instrucciones.» Al buen entendedor pocas palabras. Y el alcance de éstas, sin duda que lo cogió al vuelo el gobernador.

Pero quizá se pregunte: ¿Qué jurisdicción ejercía éste en Egipto para que se le haga intervenir en la reconstrucción del santuario? Ninguna. Mas es de advertir que no le piden a Bagohi una autorización o permiso, que él ciertamente no podía dar, sino que le suplican quiera escribir una carta comendatoria a las autoridades persas de Egipto, para que éstas permitan la restauración. Es probable que la resistencia que encontraban en Arsham, bajo cuya jurisdicción se hallaba Elefantina, procedía del temor del sátrapa persa de reavivar la indignación de los sacerdotes de Chnub —autores del desastre— y malquistarse con los egipcios, que ya sufrían pesadamente el yugo extranjero.

La respuesta fué favorable, pero meramente verbal; y aun, cuanto a los sacrificios, exceptuando los holocaustos.

La pequeña isla de Elefantina, en arameo Yeb o Jeb, se halla poco al Norte de la primera catarata, frente a Assuan (Syene), 857 kilómetros al Sur del Cairo. En 1906, 1907 y 1908 hiciéronse allí excavaciones que dieron por resultado un buen número de papiros arameos provenientes de la colonia judía, entre los cuales la carta a Bagohi de que hemos hablado, y la respuesta verbal que éste dió. Antes ya, sobre todo en 1905, se habían adquirido varios otros

papiros y también óstracas de gran interés. Véase Sachau, *Drei aramäische Papyrusurkunden aus Elephantine*, Berlín, 1907; *Aramäische Papyrus und Ostraca aus einer jüdischen Militärkolonie zu Elephantine*, Leipzig, 1911. Cowley, *Aramaic Papyri of the fifth century B. C.*, Oxford, 1923. Sobre estos documentos considerados bajo sus varios aspectos, histórico, literario, filológico, doctrinal puede verse el excelente artículo del Rvdo. L. Hennequin, en *Dict. de la Bible*, Suppl. vol. 2, col. 962-1032. Sobre la colonia militar judía puede consultarse: A. van Hoonacker, *Une Communauté Judéo-Araméenne à Éléphantine, en Egypte, aux* VI[e] *et* V[e] *siècles av. J.-C.*, London, 1915. Sobre su religión véase Albert Vincent, *La religion des Judéo-Araméens d'Éléphantine*, París, 1937. Puede verse también Lagrange a propósito de la reseña de varios libros o artículos, en RB 1912, 127-137. 575-587.

Hennequin da al fin de su artículo abundante bibliografía.

Dedicación de los muros (1) 12, 27-43

Estos se habían terminado el 25 del sexto mes, o sea, Elul = 15 Ag.-15 Sept. (6, 15). En el mes séptimo (7,73), es decir, Tishri (= 15 Sept.-15 Oct.), se cumplieron las solemnidades de los cap. 8-10; y se proveyó a la reploblación de Jerusalén (c. 11 cf. 7, 4 s.). ¿Cuándo se hizo la dedicación de los muros? El autor no da fecha alguna; pero podemos con razón suponer que Nehemías no la diferiría más de lo necesario, puesto que ella era como el término y complemento de la restauración de la ciudad. Una vez repoblada ésta y terminados los muros, no había motivo para aplazar su dedicación. Es por consiguiente probable que se ha-

(1) Cf. Millar Burrows, *The Topography of Nehemiah* 12, 31-43, en *Journal of Biblical Literature* 54 (1935) 29-39.

27 En la dedicación del muro de Jerusalén requirie-
ron a los levitas de todos los lugares donde se hallaban
para hacerlos venir a Jerusalén, con el fin de celebrar
regocijadamente la dedicación 'con acciones de gra-
cias' y con cánticos de alabanza al son de címbalos, ar-
pas y cítaras. 28 Reuniéronse pues los cantores así del
Kikkar de los alrededores de Jerusalén, como de las al-
deas de los Netofatitas, 29 de Bet-Gilgal y de los territo-

---

ría en el mes de noviembre o diciembre del mismo año. Con esta fecha se armoniza lo que se dice en 2 Mach. 1, 18 —no entendemos tratar ahora de su valor histórico— a saber, que el día 25 de Casleu (= 15 Nov.-15 Dic.) Nehemías, reconstruído el templo y el altar, ofreció sacrificios.

27. Es natural que para tal solemnidad se hicieran venir los levitas que habitaban fuera de Jerusalén. O bien con LXX Vulg. omítase el *wau* en בתודות, o cámbiese en *bet* el *wau* de שמחה (cf. Esd. 6, 16). Preferible tal vez lo primero, que cuenta con el apoyo de las versiones. Las dos voces *címbalos* y *salterios* debieran en rigor ir precedidas de *bet*, pero puede sobrentenderse.

28-29. בני" son sencillamente los cantores, los que por su profesión estaban destinados al canto. La voz ככר, que en 3, 22 se usa absolutamente, sin adición alguna, se halla determinada aquí por la frase siguiente *alrededor de Jerusalén*, de suerte que se trata de la región inmediata a la capital (cf. ad 3, 22). Oettli piensa que el autor habla de las partes del valle del Jordán vecinas —es decir, más cercanas— a Jerusalén, naturalmente la región de Jericó; pero decir de ésta que estaba *alrededor* de Jerusalén fuera manera bien extraña de hablar. Bertholet lee *wau* antes de סביבות, de suerte que estos alrededores serían algo distinto del *Kikkar*, y en su apoyo invoca LXX Lag. que en efecto lleva και κυκλοθεν; pero esta lección, aislada, nació probablemente del

hecho que el autor, entendiendo por *Kikkar* el valle del Jordán y viendo que de éste no era posible decir que se hallase alrededor de Jerusalén, orilló la dificultad añadiendo la conjunción copulativa. *Netofatitas* es nombre gentilicio tomado de נְטֹפָה (cf. Esd. 2, 22), que no pocos colocaban con Buhl en Beit Nettif, unos 20 kms. al Sudoeste de Jerusalén; otros autores más recientes lo identifican con Kh. Bedd Faluḥ, no lejos de Tecua, en la región meridional de Belén, conforme sostiene Kob en PJB 28 (1932) 47 ss., opinión que acepta Abel, *Géographie* 2 p. 399. Nosotros tenemos por más probable que ha de colocarse en Umm Tuba, c. 3 km. al Nordeste de Belén: cf. ad Esd. 2, 22. גלגל precedido de בית se halla únicamente aquí: se trata probablemente de Djildjilia a la izquierda de la carretera de Jerusalén a Naplusa, 20 kms. poco más o menos al Norte de la primera. *Gabaa* es la actual Djeba' al borde meridional de Wady es-Sweinit; *Azmawet* corresponde al pueblecito Ḥizmeh, un tanto más hacia el Sur. La razón que se da al fin del v. 29 a primera vista parece por su tenor referirse únicamente al *Kikkar* del v. 28, del cual se dice que está en los alrededores de Jerusalén; pero, como la frase es de índole general. y por otra parte se habla de las *aldeas* de los netofatitas y de los *campos* de Gabaa, creemos ha de entenderse más bien de todos los sitios nombrados. De ahí se sigue naturalmente que la voz סביבות del v. 29 ha de tomarse en un sentido más amplio que en el v. 28, donde su alcance está limitado por el vocablo *Kikkar*.

La Vulg. corresponde en un todo al TM; pero en muchos codd. de LXX falta *netofatitas, Beit Gilgal, Gabaa* y *Azmawet*; LXX Lag. representa el TM. Batten prefiere sin vacilar el texto griego; Siegfried, Hölscher y otros conservan el hebreo. Cuanto a nosotros, parécenos difícil la elección. Es posible que un escriba completara el texto más breve añadiendo nombres propios, bien que en este caso

rios de Gabaa y de Azmavet; pues los cantores habíanse construído aldeas en los alrededores de Jerusalén. 30
Purificáronse los sacerdotes y los levitas, y purificaron asimismo al pueblo, y las puertas, y el muro.

31 Hice subir a los príncipes de Judá sobre el muro,

---

queda sin explicación el *Beit Gilgal*; pero también se concibe que dicho escriba, entendiendo el סביבות del v. 29 de los alrededores *inmediatos* de Jerusalén, y viendo que con ello no se armonizaban los nombres de los sitios mencionados por hallarse demasiado lejos de la ciudad, sencillamente los suprimiera. Esta segunda hipótesis tenemos por más probable.

30. Como se trataba de una solemnidad religiosa hácese preceder a ésta la purificación. Primeramente los sacerdotes y levitas se purifican a sí mismos (cf. Esd. 6, 20); luego purifican al pueblo que había de tomar parte en la procesión, y, finalmente, purifican lo que iba a ser objeto de la dedicación, el muro y las puertas. En qué consistía la ceremonia no podemos precisarlo con certeza: probablemente se ofrecían sacrificios, y se rociaban personas y cosas con la sangre de las víctimas.

31. ¿En qué parte de la muralla ha de colocarse el punto de partida? Directamente nada nos dice de esto el autor, pero podemos colegirlo por modo indirecto. La primera puerta que encuentra el primer coro es la del *estercolero* (v. 31), y el primer sitio por donde pasa el coro segundo que iba en dirección opuesta, es la *torre de los hornos* (v. 38); ahora bien, entre estos dos sitios menciónase en Neh. 3, 11-14 la *puerta del valle*; de donde justamente concluimos que el punto de partida de la procesión fué en dicha puerta, o muy cerca de la misma. Nosotros colocamos ésta en la región de la actual puerta de Jafa, probablemente un tanto al Sur. Cf. ad 2, 11. ¿Cuál era la posición de los

y dispuse dos grandes coros. El 'uno marchaba' hacia la derecha sobre el muro en dirección a la puerta del

---

coros respecto de la muralla? Depende del alcance que se dé a מעל. Bertholet, dando valor particular a cada uno de los dos elementos («más allá de», «encima») interpreta la frase en el sentido de que el coro se colocó *detrás* de la muralla *en alto* —sin duda del lado interior— y que fué caminando paralelamente a la misma y dominándola («wohl hinter ihr [la muralla] auf der Höhe an deren Abhang sie [el coro] sich entlang zog»). Millar Burrows, en el artículo citado arriba, *The Topography of Nehemiah* 12, 31-43, en *Journ. of Bibl. Liter.*, p. 31, cita los varios sentidos que los intérpretes dan a מעל ל: «sobre», «por encima de», «al lado», «más allá», «del otro lado», «a lo largo de», y dice que no es posible precisar si la procesión marchaba encima del muro, o en la colina que lo dominaba, o al lado del mismo, bien que él se inclina en favor de la primera hipótesis. A nuestro juicio la referida partícula significa sencillamente «sobre», «encima de», añadiendo, empero, la idea de movimiento. Tal sentido tiene efectivamente en 2 Par. 13, 4; Jon. 4, 6; y lo que más es, en este mismo cap. de Neh. 12, 39 se usa indistintamente מעל y על, indicio de que a la primera partícula da el autor el mismo sentido que a la segunda. Verdad es que Guthe (ZDPV 1885, 279) hace una diferencia: la segunda partícula indica, según él, que la procesión *tocó* realmente la puerta; la primera, por el contrario, que *pasó de largo sin tocarla* («ist oberhalb desselben [del muro] vorbeigezogen»). No creemos que ni desde el punto de vista filológico ni del topográfico pueda justificarse esa doble interpretación. Concluimos, pues, que en nuestro pasaje se trata sencillamente de la *subida* al muro, sobre el cual marchó la procesión; y así lo entienden Bertheau, Oettli, Ryle, Vincent (RB 1904, 71), Henne, etc. Esto supone

Estercolero; 32 e iban tras ellos Hosaías y la mitad de los príncipes de Judá: 33 Azarías, Esdras y Mesullam,

---

que el muro tenía una cierta anchura, como la tenían, y a veces muy considerable, algunas murallas de nuestras antiguas ciudades. No es necesario suponer que subió al muro todo el pueblo; quizá únicamente los principales. תהלכת tanto LXX (διῆλθον) como Vulg. (*ierunt*) llevan como el TM el plural, que se refiere evidentemente a los dos coros, los cuales seguirían la misma dirección. Esto pugna con el v. 38 donde se habla de un segundo coro, que tomó un camino opuesto, lo cual supone la mención de un primer coro, y que sólo a éste se refiere la dirección meridional. En consecuencia la gran mayoría de los autores (Keil, Siegfried, Bertholet, Oettli, Vincent, Burrows, Henne, etc.) justamente modifican el texto leyendo וְהָאַחַת הֹלֶכֶת. Calmet y a Lapide, que conservan el TM, lo explican de esta manera: Según el primero los dos coros fueron juntos hasta la puerta del estercolero y allí se dividieron; según a Lapide algunos de los principales marchaban sobre el muro, y a uno y otro lado iban los dos coros presididos respectivamente por Esdras y Nehemías, y que siguieron juntos hasta el templo. לימין la indicación es vaga, pero está determinada por el contexto.

En 3, 11-14, siguiendo la dirección general de Norte, o más concretamente, de Noroeste a Sur, se mencionan la *torre de los hornos*, la *puerta del valle* y la *puerta del estercolero*; ésta por consiguiente se halla al Sur de la puerta del valle; y como el primer coro, partiendo de esta puerta, llega a la puerta del estercolero, es claro que tomó la dirección del Mediodía. Sobre la localización de la puerta del estercolero cf. ad. 2, 13.

32-34. El sufijo plur. de אחריהם, que en el TM actual se refiere sin duda a los dos coros, una vez admitida la modi-

34 Judá y Benjamín, Semaías y Jeremías. 35 Y de los
sacerdotes, con trompetas, Zacarías hijo de Jonatán,
hijo de Semaías, hijo de Mattanías, hijo de Zaccur, hijo
de Asaf, 36 y sus hermanos Semaías y Azareel, Mila-
lai, Gilalai, Maai, Natanael, Judá y Hanani, con los
instrumentos músicos de David varón de Dios; y Es-
dras el escriba iba al frente de ellos. 37 Por la puerta

---

ficación propuesta, debe entenderse de *aquéllos* que formaban el primero. Hosaías, de quien ningún pormenor conocemos, era evidentemente personaje principal. A la expresión *mitad de los príncipes* corresponde probablemente la del v. 38 la *mitad del pueblo*. No creemos que esta última sea paralela a *Judá* y *Benjamín* (v. 34), que Bertheau, Oettli consideran como nombres de tribu; dada su posición en el texto deben tenerse más bien como nombres de individuos, conforme cree Siegfried y otros.

35-36. *Hijos de los sacerdotes* equivale sencillamente a *sacerdotes*; cf. ad v. 28. *Sus hermanos* (v. 36), es decir, de Zacarías. *Instrumentos con que se acompañaba el canto* conforme a las disposiciones dadas por David. La última frase *y Esdras el escriba a la cabeza de ellos* no hay motivo para tenerla por interpolación del cronista, destituída de todo valor histórico, como pretenden Siegfried, Bertholet, Batten.

37. Del modo abrupto como empieza el v. podemos con cierta probabilidad inferir que en un principio seguía inmediatamente después del v. 31 o 32, y que por consiguiente los vv. 32-36 o 33-36 fueron intercalados posteriormente, lo cual no impide empero que puedan ser considerados como formando parte integrante del texto auténtico. Sobre la *puerta de la fuente* cf. ad 2, 14. נגדם *frente a ellos, derechamente*; cf. Jos. 6, 5.20. En este punto el muro debía de torcer un tanto a la derecha, hacia el Oriente y el coro, en vez de dar la vuelta siguiendo el muro, dejó éste y derechamente, en línea

de la Fuente y en línea recta subieron por las gradas de la Ciudad de David, por la subida hacia el muro, a lo largo de la casa de David, y hasta la puerta de las Aguas, del lado oriental.

---

recta, fué a subir en dirección Norte por la escalera de la ciudad de David, es decir, que subía a la ciudad de David, y que naturalmente bajaba también de la misma, cf. 3, 15. Hay quienes quieren ver, y quizá no sin algún fundamento, vestigios de esa escalera en varios peldaños cortados en la roca viva, que aparecen aún hoy en la subida desde la piscina de Siloe hacia las excavaciones de Weill en el Ofel. Por la frase siguiente *en la subida hacia el muro*, fielmente representada en LXX B A Lag. (εν αναβασει του τειχος) y en Vulg. (*in ascensu muri*), entiende el autor la misma escalera de la ciudad de David, por la cual se iba a encontrar de nuevo el muro que se había dejado; o tal vez —menos probablemente— un cierto espacio entre dicha escalera y el muro. La frase de que hablamos es para el P. Vincent «d'une confusion inextricable» (RB 1904, 72), y para evitarla elimina del texto לחומה y la voz siguiente מעל, explicando la introducción por dittografía; es decir, que, como la expresión מעל לחומה se repite varias veces (v. 31) en nuestro pasaje, un escriba por reminiscencia la introdujo inadvertidamente. El reparo que salta a la vista contra esa explicación es que dicho escriba habría reproducido la frase corriente («expression courante») tal como corría, es decir, que habría escrito «*sobre* el muro», y no el «muro *sobre*». Por lo demás, reconocen la frase como auténtica Bertheau, Siegfried, Bertholet, Ryle, Henne, etc. Burrows, l. c. p. 35, dice que es oscura, pero no intenta eliminarla.

Subida la cuesta que llevaba al muro, ignoramos si de nuevo subieron sobre éste, lo cual parece lo más probable; lo que sí de cierto sabemos es que pasaron de largo por la

38 El segundo coro marchaba a 'izquierda', y yo
en pos de él con la mitad del pueblo, por encima del
muro a lo largo de la torre de los Hornos y hasta el
muro espacioso; 39 a lo largo de la puerta de Efraín,

---

casa de David —cuya situación precisa es imposible determinar, pero que muy probablemente se hallaría en la ciudad de David (cf. 3, 15)— y llegaron a la puerta de las aguas, situada del lado oriental; cf. ad 3, 26. Del v. 40 concluímos que el coro no paró en dicha puerta, sino que pasando adelante penetró en el gran patio del templo.

38-39. El punto de partida del segundo coro fué el mismo que el del primero, pero tomó una dirección opuesta, למול (qeri; cf. Deut. 1, 1) *enfrente*. Esta expresión, sostenida por LXX (συναντωσα) y Vulg. (*ex adverso*) cuadra aquí muy bien, pues en realidad la dirección del segundo estaba enfrente de la del primero; pero, como la preposición suele ir acompañada de un complemento (cf. Jos. 8, 33; 9, 1; 1 Sam. 17, 30), parece mejor leer לִשְׂמֹאל *a la 'izquierda*, correspondiendo al לימין del v. 31; lección que admiten Siegfried, Hölscher, Burrows, Henne, etc. La procesión recorre en sentido inverso los mismos sitios que se enumeran en 3, 1-11, añadiéndose empero dos, la puerta de Efraín y la puerta de la custodia. Sobre la *torre de los hornos* cf. ad 3, 11; sobre el *muro espacioso* cf. ad 3, 8; la *puerta de Efraín* (cf. 4 Reg. 14, 13: 2 Par. 25, 23) se hallaba muy probablemente en la parte septentrional del muro, por donde se salía para ir hacia Efraín (cf. ZDPV 1885, 269 s.); sobre la *puerta antigua* cf. ad 3, 6; sobre la *puerta del pescado* cf. ad 3, 3; sobre la *torre de Hananeel*, la *torre Meah* y la *puerta del ganado* cf. ad 3, 1. La *puerta de la custodia* nada tiene que ver con el *atrio de la custodia*, que se hallaba al Sur del templo (cf. ad 3, 25), mientras que la puerta ha de colocarse hacia el ángulo Nordeste de la expla-

y de la puerta Antigua, y de la puerta del Pescado, y
la torre de Hananeel, y la torre de Meah, y hasta la
puerta del Ganado; e hicieron alto en la puerta de la
Custodia. 40 Apostáronse los dos coros en la casa de
Dios, como asimismo yo, y la mitad de los nobles
conmigo; 41 y los sacerdotes Eliaqim, Maaseías, Min-
iamín, Mica, Elioenai, Zacarías, Hananías, con las
trompetas; 42 y Maaseías, Semaías, Eleazar, Uzzi,
Yehohanán, Melkías, Elam y Azer; y los cantores hacían

---

nada del templo. Nótese que la *puerta del ganado* va precedida no de la preposición עַל sino de עַד. Burrows, l. c. página 39, afirma categóricamente que el uso de esta segunda partícula indica que el segundo coro dejó en este punto la muralla y entró en la explanada del templo. Esto no parece exacto: En el v. 38 el *muro espacioso* va también precedido de עַד, y sin embargo la procesión va adelante y siguiendo el muro puesto que pasa por varias puertas. La explicación que propone Burrows (l. c. p. 36 s.) del uso de la referida preposición, se funda en una multitud de suposiciones muy problemáticas que hacen dicha explicación poco probable.

40. Los dos coros, viniendo el primero del lado Sur y el segundo del lado Norte, se juntaron en el templo, es decir, en el espacio sin duda que se extendía frente a la entrada del templo, y que miraba al monte de los Olivos. Nehemías nota que él mismo se hallaba allí, y con él la mitad de los personajes principales; expresión paralela a la del v. 32 *príncipes de Judá*.

41-42. Se mencionan los sacerdotes que llevan las trompetas en el segundo coro, pasaje paralelo al v. 35; y además los cantores que hacen oír, sobrentendiéndose los instrumentos músicos y quizá también los cantos; cf. 1 Par. 15, 19.

cír sus cantos ; y Yezrahías era quien presidía. 43 Ofrecieron aquel día numerosos sacrificios, y se dieron al regocijo, porque Dios les había colmado de grande regocijo ; y también las mujeres y los niños se regocijaron ; y percibióse a lo lejos el eco del regocijo de Jerusalen.

44 Por aquel tiempo fueron nombrados intendentes

---

43. Era natural que en tal solemnidad ofrecieran sacrificios ; cf. Esd. 6, 17 ; y era grande la alegría (cf. Esd. 6, 22), en la cual participaban niños y mujeres (cf. Neh. 8, 2 ; 10, 29) ; y tales y tan ruidosas eran las manifestaciones de gozo, que se oían desde lejos (cf. Esd. 3, 13).

Trátase de las ofrendas para el sustento de sacerdotes, levitas y otros ministros del santuario 12, 44-47

44. La expresión *en aquel día* es de índole general, y puede referirse no precisamente al día mismo de la dedicación de los muros, sino de una manera vaga a aquel período de tiempo, cuando reinaba el entusiasmo en vista del feliz éxito que había coronado los trabajos de Nehemías. La voz אוצרות, que puede significar los *almacenes*, indica más bien aquí las ofrendas de toda suerte, que se depositaban en los aposentos destinados a ello ; cf. 13, 12. Los vocablos que siguen están en aposición y por ellos se especifican las varias clases de ofrendas. El sufijo de בהם se refiere a נשכות. *Conforme a los campos...* quiere decir que los productos de varias regiones se conservaban separadamente ; o con mayor probabilidad, que se observaba un cierto orden en el aportar dichos productos. Las *partes de la Ley* son las que estaban ordenadas en el libro de la Ley. El entusiasmo religioso despertaba sentimientos de gozosa benevolencia para con los ministros del culto, y naturalmente se multiplicaron los do-

de los depósitos para las provisiones: las ofrendas, las primicias y los diezmos, a fin de almacenar en ellos, conforme a los campos de las ciudades, las porciones prescritas por la Ley, destinadas a los sacerdotes y los levitas, pues Judá se complacía en los sacerdotes y levitas que ejercían su oficio. 45 Ellos cumplían con el ser-

---

nes del santuario, y por razón de tal abundancia se hizo necesario señalar hombres encargados de recibir los productos y de conservarlos. העמדים (cf. 1 Par. 6, 18) es la abreviación de la frase que se lee completa en Deut. 10, 8 «mantenerse *en la presencia de Yahvé*».

45. El *servicio de Dios* (cf. Num. 18, 4.5; 2 Par. 13, 11) comprende todo cuanto se refiere más directamente a Dios; el de la *purificación* —la frase únicamente aquí se lee— abarca todas las ceremonias que se usaban para purificarse, o tal vez en conformidad con 1 Par. 23, 28 ha de entenderse más bien de la limpieza del templo y de cuanto tocaba al culto divino. El sujeto del verbo son naturalmente los sacerdotes y levitas. De los cantores y porteros ha de sobrentenderse que también ellos cumplían su propio oficio. Esta interpretación (Siegfried, Oettli, Henne, etc.) es más probable que la de Bertheau, quien supone que se trata sólo de la existencia o presencia de dichos ministros del culto. Parece que el autor no quiere hablar de la mera existencia, sino más bien de la *regularidad* con que hacían las funciones que les correspondían. Hölscher elimina sin razón suficiente los dos vocablos, que están sostenidos por las versiones. El precepto u ordenación de David se refiere exclusivamente a los cantores y porteros, como se colige del v. 45. Con LXX Vulg., y porque así lo exige el sentido, añádase *wau* al nombre *Salomón* (cf. 2 Par. 33, 7; 35, 4). Sobre la actividad del rey sabio en la ordenación del culto cf. 2 Par. 8, 14.

vicio de su Dios y con el servicio de la purificación;
como asimismo los cantores y los porteros, conforme
a las prescripciones de David 'y' de su hijo Salomón;
46 pues ya de antiguo, en los días de David y de Asaf,
había jefes de los cantores, y cánticos de alabanza y de
acción de gracias a Dios. 47 Todo Israel en los días de

---

46. En este v. se da razón de las últimas palabras del precedente. Parece que en consonancia con el fin del v. 45 debiera haber dicho el autor «porque en los días de David y de *Salomón*»; pero Asaf había jugado un papel tan importante en la ordenación del culto divino (1 Par. 16, 5-7; 25, 1 ss.) que no es maravilla que se junte su nombre con el de David. LXX B A Lag. omite la partícula copulativa antes de Asaf, y además lleva el singular πρωτος, que corresponde al ketib ראשׁ resultando la lección: «En los días de David *Asaf era el jefe* de los cantores», lección preferida por Bertheau, Hölscher. A nosotros parécenos mejor la del TM y del qeri (*jefes*): creemos que decir en general que en tiempo de David y de Asaf, es decir, de antiguo —que tal es la fuerza de מקדם— había jefes de los cantores, es más apropiado que no precisar más en concreto que en tiempo de David *Asaf de antiguo* (esta determinación cronológica no cuadra aquí en un tal contexto) *era jefe* de los cantores. La voz שׁיר está en nominativo como ראשׁי, a la cual es paralela.

47. Sorprende de pronto la repentina mención de Zorobabel. Pero téngase presente que ya se había nombrado al principio del cap. (v. 1); y además el autor quiere aquí proponer los períodos de estos dos grandes personajes como modelo de la observancia de la Ley. דבר״ (cf. ad 11, 23) lo que les correspondía día por día para su sustento. *Santificaban* (se entiende Israel, el cual en v. 44 se llama Judá), es decir, ponían aparte, reservaban lo que tenían que dar

Zorobabel y en los días de Nehemías daba las debidas porciones de los cantores y de los porteros día por día; y hacían sus sagradas ofrendas a los levitas, y los levitas hacían sus sagradas ofrendas a los sacerdotes.

---

a los levitas, con lo cual venía a ser en cierto modo sagrado, como destinado que estaba a personas sagradas (cf. Lev. 27, 14.16 ss.; 1 Par. 26, 27). Los levitas a su vez debían dar a los sacerdotes parte de las décimas que recibían, conforme a lo prescrito en Num. 18, 26-29; cf. Neh. 10, 38 s. Con el uso de los varios participios quiere indicarse que todo ello se hacía de una manera habitual.

Actividad de Nehemías durante su segunda estancia en Jerusalén. C. 13

El año 32 de Artajerjes, por consiguiente hacia el 433, Nehemías volvió a Persia (cf. más abajo v. 6). Después de una ausencia, cuya duración no podemos precisar, pero que probablemente no fué muy larga, regresó a Jerusalén, donde trabajó en reformar los abusos, que durante el tiempo de su viaje se habían introducido.

Los vv. 1-3 no parecen, por lo menos a primera vista, estar en relación ni con lo que precede ni con lo que sigue. Sin embargo, no hay motivo para decir que se trate de un bloque que, desplazado de otro sitio, vino por descuido a parar aquí. Y en realidad, si bien se mira, veráse que el autor pudo hacer servir esta breve perícopa como de introducción al relato siguiente, v. 4 ss.; introducción oportuna, puesto que en dicho relato se trata precisamente, entre otras cosas, de la separación de Israel de las gentes y en particular de Tobías, que era cabalmente ammonita (cf. 2, 19).

Nehemías corta con grande resolución los abusos que se habían infiltrado respecto de: *la santidad del templo*

XIII 1 Por aquel tiempo se hizo oír al pueblo la lectura del libro de Moisés, y se halló en él escrito que el ammonita y el moabita nunca jamás habían de venir a formar parte de la Congregación de Dios, 2 porque no vinieron al encuentro de los hijos de Israel con pan y con agua, y contra ellos ganaron con dádivas a Balaán para que los maldijese; trocó empero nuestro Dios la maldición en bendición. 3 Y fué así que, en oyendo ellos esta ley, separaron de Israel cuanto había de extranjero.

---

v. 4-9; *la manutención de los levitas* v. 10-14; *la observancia del Sábado* v. 15-22; *los matrimonios mixtos v.* 23-29. *Cláusula final* v. 30-31.

1-3. La expresión *en aquel día* ha de interpretarse como en 12, 44; quizá se refiere aquí al tiempo en que se leyó la Ley (c. 8 ss.); de todas maneras, durante la primera estancia de Neh. en Jerusalén. El precepto respecto de los ammonitas y moabitas es, en forma un tanto abreviada, idéntico al que se halla en Deut. 23, 4-7. Las razones en ambos pasajes son dos: Porque rehusaron a Israel pan y agua; y porque solicitaron a Balaán para que maldijera al pueblo. En Deut. se añade alguna amplificación que se omite aqui; cf. Num. c. 22-24. El sujeto de וישכר en la intención del hagiógrafo es sin duda *Moab*, es decir, Balaq rey de Moab, como se ve por Núm. 22, 5 s. כשמעם" proposición temporal; cf. J § 166 l-m. ערב (cf. Ex. 12, 38) es la mezcla de todos los pueblos distintos de Israel. A ellos se extendió la citada ley, por más que su tenor se refiriese únicamente a Moab y Ammón. La separación no consistía en echar a los extranjeros del territorio de Judá, sino más bien en cortar toda relación cultural y matrimonial, de suerte que este pasaje viene a ser como una ratificación de 9, 2; 10, 31 y de Esd. 10.

4 Antes de esto el sacerdote Eliasib, encargado de las 'cámaras' de la casa de nuestro Dios, allegado de To-

---

4. ולפניי Si se mira al contexto actual diríase que la expresión se refiere a lo que inmediatamente precede, y así lo interpreta Batten («earlier than the excommunication of the foreigners»); pero por lo que dijimos arriba se ve que esta «excomunión de los extranjeros» se pone aquí más bien para explicar y justificar el proceder de Neh., de que luego se habla; además de que lo que va a referirse ahora pertenece a la segunda administración de Nehemías, mientras que lo antes narrado se cumplió durante la primera. Por consiguiente, con Bertheau, Siegfried, Oettli, Ryle, etc., ha de entenderse de la segunda venida de Nehemías a Jerusalén; pero en tal caso es claro que de esta venida había hablado Nehemías en sus *Memorias*, sin lo cual no podía evidentemente referirse a la misma. Mas a esto cabe oponer un reparo: Si Nehemías había escrito ya sobre su vuelta a la ciudad santa ¿por qué insiste de nuevo en el v. 6 s.? Puede proponerse esta explicación, por cierto muy plausible: El autor tenía ante sí el relato completo de Nehemías; pero la parte referente a su viaje a Babilonia no le interesaba, y en consecuencia lo omitió, y en su lugar dió un brevísimo compendio (v. 6. 7 a) que era necesario y suficiente para el fin que se proponía.

El nombre del sacerdote Eliasib hace pensar en seguida en el sumo sacerdote así llamado que se menciona en el v. 28, en 3, 1.20; 12, 10.22; tanto más cuanto que éste había contraído parentesco con Sanballat (13, 28) amigo de Tobías (Neh. 2, 10.19); y del mismo creen que se trata aquí la mayoría de los intérpretes (Bertheau, Siegfried, Oettli, Ryle, Batten, etc). Con todo es de notar que en los tres pasajes (3, 1.20; 12, 28) donde el autor habla del pontífice Eliasib lo llama no simplemente *sacerdote*, sino que añade constan-

bías, 5 aprontó para éste una cámara grande, donde solían antes colocar las ofrendas, el incienso, los utensi-

---

temente הגדול (en 12, 10.22 no lo menciona solo, sino con la serie de pontífices): ¿qué motivo había para omitir dicho adjetivo en nuestro pasaje? Ninguno. Además, sorprende un tanto el oficio que se le atribuye: no deja de parecer extraño que se diga del sumo sacerdote que se le había encargado el cuidado de los aposentos anejos al templo. Por estas razones nos inclinamos a creer con Hölscher y Bertholet que se habla aquí de un Eliasib distinto del sumo sacerdote. Ya Calmet advertía: «Veri speciem habet maximam Eliasibum hunc, Praefectum thesaurorum, alium fuisse a Summo ejusdem nominis Sacerdote». En vez del singular, léase con Bertheau, Siegfried, etc., el plural לְשָׁכֹת como en el v. 9. De Tobías sabemos que fué amigo de Sanballat, adversario de Nehemías (2, 10.19; 3, 35; 6, 1), y que estaba en connivencia con varios judíos de los principales, con quienes había contraído parentesco (6, 17-19). Por lo que hace a la construcción gramatical, Bertholet dice que el nombre *Eliasib* con sus varios calificativos se halla en estado absoluto seguido del impf. consec. (cf. G-K § 111 h). Hölscher considera la frase *pariente de Tobías* como el atributo de una oración, traduciendo: «...Eliasib sacerdote... *era pariente de Tobías*; *y le hizo*...» Nehemías hace resaltar esta circunstancia del parentesco, porque fué el motivo de la conducta indigna de Eliasib. La primera construcción es preferible.

5. La Vulgata (*sibi*) parece entender לו del mismo Eliasib, mientras que ciertamente se refiere a Tobías. Como en v. 9 se habla de aposentos en plural, puede ser que de varios pequeños se acomodase uno grande, lo cual parece, hasta cierto punto, confirmarse por el uso del verbo *hizo* en vez de *dió* u otro verbo sinónimo. Antes de esto (לפנים) servía

lios y el diezmo del trigo, del vino y del aceite, lo debido a los levitas, a los cantores y a los porteros; y la porción reservada a los sacerdotes. 6 Cuando todo esto estaba pasando no me hallaba yo en Jerusalén, pues el año treinta y dos de Artajerjes, rey de Babilonia, había ido a encontrarme con el rey; y al cabo de algún tiempo pedí licencia al rey, 7 y me vine a Jerusalén;

---

dicho aposento de almacén: el partcp. indica manera de obrar *habitual,* ordinaria. Los utensilios no eran los destinados inmediatamente al culto, como los de Esd. 1, 7; 8, 25.28. מצות *lo que era debido según la Ley,* expresa la misma idea que מִשְׁפָּט en Deut. 18, 3. תרומת" es la décima que los levitas debían dar de su propia décima a los sacerdotes; cf. Num. 18, 26; Neh. 10, 39; 12, 47.

6. בכל" *mientras esto se hacía*; cf. 10, 1. El año 32 de Artajerjes, por consiguiente doce años después que había venido de gobernador a Jerusalén, como que esto fué el año 20 de dicho monarca (2, 1.6 ss.); y como esta fecha corresponde al año 445, resulta que Nehemías regresó a Persia el año 433 o 432; cf. Neh. 5, 14. Artajerjes es llamado rey de Babilonia, porque esta ciudad eclipsaba las otras con su esplendor: sin motivo dice Batten que la expresión «is hardly original». Aunque ימים puede a las veces significar *año,* v. gr., en Jud. 17, 10, es mucho más probable que debe tomarse aquí en el sentido de un espacio indeterminado de tiempo, como en Gen. 4, 3; 3 Reg. 17, 7, donde se lee exactamente la misma frase. Ignoramos por consiguiente cuánto duró esta ausencia de Jerusalén. Muchos autores se inclinan a creer que no fué larga: Bertheau piensa que no llegó a un año. נִשְׁאַלְתִּי «pedí *licencia*», se entiende *para volver*; cf. 1 Sam. 20, 6.28.

7. Sobre el *lamed* en לְטוֹבִיָּה cf. J § 133 d; en לַעֲשׂוֹת J § 124 l. נִשְׁכָּה cf. 3, 30. El aposento es claro que no esta-

y me di cuenta del mal que había hecho Eliasib a propósito de Tobías aprontándole una cámara en los atrios de la casa de Dios. 8 Sentílo en extremo, e hice echar fuera de la cámara todos los enseres de la casa de Tobías. 9 Ordené luego purificar las cámaras, y repuse allí los utensilios de la casa de Dios, las ofrendas y el incienso.

10 Me enteré asimismo de que las porciones prescritas para los levitas no habían sido dadas, y que en consecuencia los levitas y los cantores encargados del servicio se habían escapado cada cual a su propio territorio. 11 Me encaré con los magistrados y les dije: ¿Por

---

ba en el templo mismo, sino en los atrios, es decir, en los adyacentes.

8-9. El tenor del texto da a entender que Tobías había amueblado el aposento, y que en él vivía cuando por una u otra razón se trasladaba a Jerusalén. Si había pasado a habitar en esta ciudad de una manera permanente lo ignoramos: lo tenemos por poco probable. Nehemías sin más hace desalojar el aposento echando fuera todos los muebles. Por orden del mismo Nehemías aquellos antiguos aposentos con los cuales, a lo que parece, se había acomodado una espaciosa habitación (cf. ad v. 5), fueron purificados —habían sido profanados destinándolos a común habitación de Tobías— y, reducidos probablemente a su estado primitivo, se colocó de nuevo en ellos los objetos relacionados en alguna manera con el culto divino.

10-11. Durante la ausencia de Nehemías habíase dejado de dar a los levitas lo que les correspondía (10, 38) para su sustento, y, en consecuencia, con el fin de procurarse éste, abandonaron Jerusalén yéndose cada cual a su casa. עֹשֵׂי partcp. con el matiz de *deber*; cf.. J § 121 i. Los *seganim*

qué se dejó abandonada la casa de Dios? Entonces hice que volvieran aquéllos a reunirse, y los repuse en su propio puesto. 12 Y todo Judá aportó a los almacenes el diezmo del trigo, del vino y del aceite. 13 Y puse como intendentes de los almacenes al sacerdote Selemías, al escriba Sadoq y a Fedaías, uno de los levitas;

(2, 16; 12, 40) debían mirar por el orden y la buena marcha de la Comunidad; por esto los reprende a ellos Nehemías. La Vulg. vierte como si fuese primera pers. qal (*dereliquimus*) el verbo que en realidad es tercera pers. nif. Sin pérdida de tiempo hace Nehemías venir los levitas a Jerusalén, donde estuvieran cada cual en su puesto; cf. 8,7; 9, 3.

12-13. Todo Judá, es decir, toda la Comunidad judía (12, 31.44), sin duda a requerimiento de Nehemías por la eficaz cooperación de los seganim, se apresuró a aportar los diezmos a los almacenes o depósitos (12, 44; 13, 5). ואוצרה es un apax. Se le considera como impf. hifil de אצר (cf. G-K § 53 g), el *yod* atenuado en *schewa* (cf. ibid. n). LXX B A omite los dos vocablos y lleva επι χειρας (o χειρας) Σελεμια. Cómo nació esta lección difícil es decirlo: quizá se confundió la voz אוצרות del v. 12 con la idéntica del v. 13, y para dar sentido a la frase se añadió επι χειρα = על־יד, expresión que se halla en el mismo verso. En Lag. se lee και ενετειλαμην επι χειρας, lección sin duda compósita. En 7, 2 se usa el mismo verbo, el cual en dicho pasaje corresponde al hebreo וָאֲצַוֶּה, y como éste cuadra muy bien en 13, 13 algunos, como Siegfried, Bertholet, Hölscher, lo sustituyen a אוצרה. La corrección es muy plausible; pero no creemos que como apoyo pueda invocar a LXX cuyo texto genuino es muy incierto. על־ידם (3, 4) *a su lado*, para que les ayudara. La elección se inspiró no en motivos interesados o en parcialidad a favor de unos u otros, sino únicamente en la reputación de fidelidad e integridad de

y a su lado a Hanán hijo de Zaccur, hijo de Mattanías; porque eran ellos tenidos por fieles; y a ellos se confió el hacer la distribución a sus hermanos.

14 ¡Tenme esto en cuenta, oh Dios mío; y no eches en olvido las obras de piedad que practiqué en la casa de Dios y por su servicio!

15 Por aquellos días vi en Judá quienes pisaban la-

---

que gozaban. עליהם cf. 1 Par. 9, 27; Esd. 10, 12. De ellos podía esperar Nehemías que harían la distribución de manera equitable.

14. Exclamación en que implora Nehemías sobre sí la misericordia divina en atención a las buenas obras que ha hecho. Dicha exclamación se lee, idéntica o parecida, en 5, 19; 13, 22.31; cf. asimismo 6, 14; 13, 29. El verbo זכר usado sin ningún calificativo puede entenderse *en bien* (Ex. 32, 13; Neh. 13, 14.22.31) o *en mal* (Neh. 6, 14; 13, 29); y por consiguiente el sentido debe sacarse del contexto: en Neh. 5, 1; 13, 31 se dice expresamente *en bien* (לטובה). La voz לי no está regida del verbo; es dativus commodi (J § 133 d), y no ha de traducirse por consiguiente «memento *mei*»; lo cual se ve más claramente en 5, 19; cf. *ad loc.* El sentido es propiamente: *Tenme en cuenta esto.* חסדי *mis misericordias* (cf. 2 Par. 32, 32) son las muestras de amor y de fidelidad a Dios, fidelidad que se había manifestado en su celo por la restauración del culto. Aquí משמרים; en 12, 9 משמרות; en 12, 45 מִשְׁמֶרֶת; en 12, 24 s. מִשְׁמָר.

15. Quizá Nehemías residió por algún tiempo fuera de Jerusalén, o hizo simplemente una excursión por el territorio de Judá, tal vez para darse cuenta de cómo se observaba la Ley. גת (cf. Is. 63, 2; Lam. 1, 15) es el lagar, o sea, el sitio excavado en el suelo donde se estrujaba la uva pisoteándola con los pies (דרך). A su lado había un hoyo más profundo, ordinariamente de forma cuadrada, den-

gares en Sábado, y traían gavillas y las cargaban sobre los asnos; y asimismo vino, uvas, higos y todo género de cargas, y lo traían a Jerusalén en día de Sábado; y les di una amonestación el día en que vendían los víve-

---

tro del cual pasaba por un agujero el vino del lagar. Ese hoyo se llama יֶקֶב. En Joel 2, 24 se menciona éste en plur., y en 4, 13 ambos sitios. La voz יקב parece designar a veces todo el conjunto, es decir, lagar y depósito, v. gr., en Is. 5, 2. Aún hoy se conservan bastantes de esos antiguos lagares en Palestina, p. ej., en el santuario del Arca de la Alianza junto a Abugosh y en Kh. Seilun. Véase su descripción en Kortleitner, *Archaeologia*[2], p. 508 s. El referido depósito pueda quizá llamarse en castellano *lagareta*. ערמות son las gavillas o haces antes de la trilla, no, como quiere Bertheau, el grano o los sacos de grano —en este caso el autor habría empleado ciertamente otro término— aduciendo como razón que la cosecha del grano es muy anterior a la vendimia. Esto es verdad; pero Nehemías junta aquí lo que vió no en un momento dado, sino en un espacio bastante largo de tiempo. Estos haces los llevaban (el verbo בוא hif. tiene el sentido de llevar, transportar; cf. Gen. 2, 22; 30, 14; 43, 9; Neh. 13, 18) no a Jerusalén, según piensa Ryle, sino a las afueras del pueblo donde se habían de trillar. Las gavillas, como se hace aún ahora, las cargaban sobre asnos. La partícula אַף indica que lo que sigue es algo distinto, que no se halla del todo en la misma línea que lo precedente: cargaban también sobre asnos vino, uva —quizá uva pasa, como sospechan algunos, pero más probablemente se trata de uva cogida entonces de la viña— higos y muchas otras cosas, es decir, cargas de toda clase; y todo eso lo llevaban a Jerusalén en día de Sábado. Se distinguen, pues, dos categorías: las *gavillas*, que se transportaban del campo a la era, que ordinariamente se halla

res. 16 Y los Tirios que en ella habitaban traían pescado y todo género de mercancías, y lo vendían en Sába-

---

junto al pueblo, en las afueras; y *toda clase de productos*, que se llevaban a Jerusalén para la venta. Si ésta se hacía o no en día de Sábado, no lo dice ni lo insinúa el autor. Batten afirma que sí, diciendo que, pues todas esas vituallas eran transportadas a Jerusalén en Sábado, era natural que se vendieran el mismo día. A Bertheau y a Ryle no les parece la cosa tan natural. De todas maneras lo ignoramos: lo que sabemos es que Nehemías les reprochó su falta de observancia mientras estaban vendiendo en el mercado; no se dice, empero, que tal reproche se hiciera en día de Sábado. מכרם inf. con sufijo no hay razón de cambiarlo en מִמְכָּר *venta*; ni en בָּהֶם בְּמִכְרָם como propone Bertholet. ציד todo género de comestibles; Jos. 9, 5.14.

16. LXX B A omite *Tirios*, Lag. lo lleva: lo eliminan Siegfried, Batten; lo conservan Bertheau, Bertholet, Ryle, Henne; Hölscher lo cambia arbitrariamente por *pescadores*. No hay motivo suficiente para suprimirlo. De la expresión *habitaban en ella* podemos con fundamento colegir que algunos tirios permanecerían constantemente en Jerusalén para facilitar de esta manera el comercio. Es muy flaca la razón que contra ello aduce Siegfried, a saber, que la ciudad estaba a la sazón poco habitada, y que ellos, los tirios, no tenían en ella mucho que ganar. En la voz *Jerusalén* Bertholet omite con la Vulg. la partícula copulativa, que parece estar de sobra; Ryle la interpreta en sentido enfático (violaban el Sábado *aun* en la misma Jerusalén), mientras que Hölscher suprime sencillamente la expresión como «glosa evidente». Nehemías parece suponer que el pescado se vendía también en otros sitios dentro del territorio de Judá, y por lo mismo muy oportunamente dice «a los hijos de Judá, *y en Jerusalén*».

do a los hijos de Judá y en Jerusalén. 17 Y me encaré
con los nobles de Judá y les dije: ¿Qué es este despro-
pósito que estáis vosotros cometiendo profanando el
día de Sábado? 18 ¿No es así por ventura como obraron
nuestros padres, y volcó nuestro Dios sobre nosotros
y sobre esta ciudad todos estos males? Y vosotros es-
táis acrecentando la ira contra Israel profanando el Sá-
bado! 19 Y ordené que al tiempo que, antes de empe-

17-18. Aunque los tirios no carecían de culpa, mayor la tenían los jefes judíos que debían velar por la observancia de la Ley y reprimir los abusos. Por esto reprende a los *ḥorîm*, sobre los cuales cf. ad 2, 16. En este reproche diríase que tiene presente el pasaje de Jer. 17, 19-27. לחלל *profanando* (J § 124 1).

19. Nehemías toma las debidas precauciones para impedir el abuso. La expresión «cuando las puertas *iban quedándose en la som*bra» es muy propia para designar la entrada de la noche, sobre todo si, como observa Bertholet, el espacio entre la parte externa e interna de la puerta tenía una cierta longitud, pues en este caso es evidente que se dejaba sentir más la oscuridad. Así lo interpretan Calmet, a Lapide, Bertheau, Siegfried, Bertholet, Oettli, Ryle, Hölscher, Henne, etc. Contra todos ellos Batten nos asegura que tal expresión «is an impossible way of saying *when evening came on*». Pero se trata de una mera aserción sin prueba alguna. Las puertas debían permanecer cerradas desde el anochecer del Viernes hasta el fin del Sábado. Batten concluye de ahí que nadie podía entrar ni salir de Jerusalén durante el Sábado. Medida harto rigurosa, y por demás inútil, fuera ésta. Pero el texto indica precisamente todo lo contrario: la última frase del v. da bien a entender que las puertas estaban cerradas únicamente para las mercancías .Y no se contentó Nehe-

zar el Sábado, las puertas de Jerusalén iban quedándo-
se en la sombra, se cerrasen las hojas de las puertas,
y mandé que no se abriesen hasta después del Sábado;
y de mis jóvenes aposté algunos en las puertas para
que no entrara carga en día de Sábado. 20 Entonces
los comerciantes y vendedores de toda suerte pasáron-
se la noche una o dos veces en las afueras de Jerusa-
lén. 21 Les advertí diciéndoles: ¿Por qué estáis per-

---

mías con dar la orden, sino que para hacerla observar puso allí de guardia algunos de sus jóvenes (4, 17; 5, 10.16). Esta última precaución Hölscher la elimina del texto como glosa, observando que «si las puertas estaban cerradas, no había para qué poner allí guardia». Por de pronto, si debían dejarse pasar las personas, como hemos dicho, es claro que alguien había de estar allí para abrir y cerrar la puerta. Pero, aun dado caso que ésta permaneciese cerrada también para las personas, era de temer que los comerciantes procuraran y obtuvieran con soborno que se les dejase pasar sus mercaderías. Antes de יביא diríase que falta algo, v. gr., אֲשֶׁר (LXX ωστε; Vulg. *ut*); con todo, puede considerarse como oración independiente. Bertholet cree necesario introducir dicha partícula en el texto.

20-21. El resultado del cierre de las puertas fué que los comerciantes y vendedores se quedaban todo el Sábado fuera de la ciudad, junto a los muros. Los judíos que habitaban fuera de Jerusalén, y también los que salían de ésta, podían hacer y sin duda hacían sus compras en día de Sábado: el mercado, en vez de tenerse dentro de los muros, se celebraba fuera. LXX lleva una lección especial: «Ellos se acomodaron e *hicieron sus ventas* fuera de Jerusalén». Batten la prefiere. En realidad no es otra cosa que la *interpretación* del TM. Nehemías no podía tolerar un tal abuso: les ame-

noctando delante el muro? Si otra vez lo hiciereis, cargaros he la mano. Desde aquel tiempo no vinieron en Sábado. 22 Y ordené a los levitas que se purifica-

---

razó con que si lo hacían de nuevo (cf. 3 Reg. 18, 34), es decir, si volvían a quedarse el Sábado junto al muro de la ciudad —no dice *si volvían a vender*, porque habíase de quitar el mal de raíz— pondría en ellos su mano, esto es, les daría el merecido castigo. La amenaza produjo su efecto.

22. Oscuro resulta este v. tanto por el tenor mismo cuanto por la construcción gramatical: lo único claro es que se da a los levitas el encargo especial referente al cierre de las puertas el día de Sábado. La partícula אשר introduce una proposición-objeto (cf. J § 157 b-c). La purificación expresada por el partcp. plur. hitp. מטהרים se refiere no precisamente a la custodia de las puertas, siendo éstas las de la ciudad y no del templo, sino más bien a la santificación del Sábado de que se habla al fin del v. Particularmente difícil es la relación entre באים y שמרים: LXX (φυλάσσοντες) y la Vulg. (*ad custodiendas...*) consideran los dos participios como paralelos. En tal caso eran los levitas que habían de hacer la guardia; pero entonces ¿qué se hacía de los jóvenes de Nehemías? ¿Se quedaban unos y otros —levitas y jóvenes— a la puerta? ¿Turnaban entre sí? Se tropieza, como se ve, con una grave dificultad. Además, parece que el segundo participio debería llevar la partícula copulativa. Otra manera de interpretación sería hacer depender el segundo participio del primero traduciendo *y vengan a los custodios*. Esta versión prefiere Bertheau, y la justifica por Is. 41, 25. El sentido resulta excelente: Nehemías, para asegurarse bien del cumplimiento de sus órdenes, y para darle mayor importancia rodeándolo de una cierta solemnidad, dispone que al anochecer del Viernes los levitas se presenten en las puertas donde se hallan ya los guardias, y en al-

sen y viniesen a los que custodiaban las puertas, con el fin de santificar el día de Sábado. ¡También esto tenme en cuenta, oh Dios mío; y perdóname según la grandeza de tu misericordia!

23 También por aquellos días vi a judíos que habían

---

guna manera promulguen allí el principio del Sábado. Los que se quedan, por consiguiente, para hacer la guardia no son los levitas sino los jóvenes de Nehemías. Ningún reparo real cabe oponer a este modo de interpretar el texto: lo que sí parece algo violento es la construcción gramatical de los dos participios; en Is. 41, 25 varios autores modifican el texto. Aunque nosotros nos inclinamos preferentemente en favor de la segunda explicación, nos abstenemos empero de formular un juicio firme. Por lo que hace a la segunda parte del v. cf. ad v. 14.

23. La misma nota cronológica que en v. 15. Es claro que Nehemías vió con sus propios ojos lo que refiere, y es muy probable que se trata de la región Sur y Sudoeste de Jerusalén. La voz *judíos* está determinada por lo que sigue, y por esto lleva el artículo. Probablemente ha de leerse הה‍ֹשִׁיבוּ como en Esd. 10, 14.17. El verbo significa *hacer entrar, introducir en su casa*, manera de expresar el matrimonio. «Mujeres *ammonitas*»; el ketib y no el qerí se lee en 3 Reg. 11, 1. ¿Por qué aparece sólo Ashdod (Azoto) y no las otras ciudades de la región filistea? Quizá por tener aquélla especial importancia, o tal vez porque, debido a circunstancias que nosotros ignoramos, los judíos tomaban con preferencia sus mujeres de aquella ciudad. No es inverosímil que hubiesen venido familias de Moab y de Ammón a establecerse en el territorio de Israel; pero serían sin duda en número relativamente limitado. En LXX א no se lee el segundo de los dos últimos nombres, que Batten y Hölscher eliminan del texto, proceder que parece justificar

contraído matrimonio con mujeres de Azoto, de Ammón y de Moab; 24 y la mitad de sus hijos hablaba

---

el que en el v. siguiente no se hable sino del lenguaje azótico, mientras debiera mencionarse también el ammonítico y moabítico, pues claro que los hijos hablarían el idioma de sus madres. Por de pronto las familias de Moab y de Ammón, como ya dijimos, serían poco numerosas; además, es probable que después de una o dos generaciones tomaran la lengua del país, como acontece ordinariamente en nuestros días; finalmente, los varios idiomas se hallan implícitamente mencionados al fin del v. 24 *según la lengua de cada pueblo*. La ausencia de los dos vocablos en LXX B A no se explica fácilmente, y por esto cabe decir que la opinión de Hölscher y Batten que los tienen por glosa posterior no carece de toda probabilidad.

24. חצי este vocablo se presta a varias interpretaciones. Dada la mezcla de los varios pueblos, la primera que parece ofrecerse es que los hijos de esos matrimonios mixtos hacían una confusa amalgama del idioma del padre y de la madre, resultando así un lenguaje híbrido. Así lo entienden a Lapide, Ryle; y el mismo sentido parece reflejarse en LXX Lag. (ελαλουν ημισυ αζωτιστι). A esta interpretación, empero, se opone hasta cierto punto la construcción gramatical de la frase: el חצי en efecto se coloca no después de מדבר sino inmediatamente después de *hijos*, de suerte que parece referirse a éstos y no al lenguaje. Mas ¿cómo explicar una tal división? Parecía más natural que hubiese uniformidad, pues todos se hallaban en las mismas condiciones. A Lapide resuelve la dificultad diciendo que la mitad hablaba «azotice..., alia enim medietas loquebatur moabitice, vel ammonitice, vel madianitice»; y esta interpretación puede justificarse en alguna manera por la frase general que «no podían hablar hebreo». Sin embargo, tal

sentido nos parece ajeno a la intención de Nehemías. Poco le importaba a éste que el lenguaje que se hablaba fuese azótico o moabítico; para él lo mismo daba uno que otro: lo que le interesaba era el contraste entre el idioma extranjero y el lenguaje patrio, y lo que sentía era que éste fuese ignorado por la mitad de la nueva generación. Nosotros referimos la voz חצי a los hijos, como hacen por lo demás Calmet, Bertheau, Siegfried, Bertholet, Batten, etc. La mitad de sus hijos hablaban azótico. Parece que el autor debiera haber dicho qué lenguaje hablaba la otra mitad; pero lo omitió, sin duda dando por supuesto que el lector entendía, sin necesidad de expresarlo, que se trataba del idioma judío, pues claro está que la opción no estaba sino entre dos lenguajes, el del padre o el de la madre. Y lo mismo se colige de la frase siguiente, pues si de la mitad se dice que no sabían hablar judío, implícitamente se afirma que la otra mitad podía hacerlo. La división de los dos lenguajes ha de explicarse probablemente de esta manera: En ciertos sitios, parte de los judíos que habían contraído matrimonio con mujeres extranjeras vivían junto con numerosas familias no judías, y en tal ambiente prevalecía, como es natural, el lenguaje también extranjero, y éste aprendían los hijos; mientras que en otros lugares las mujeres extranjeras quedaban como absorbidas por el elemento judío dominante, y donde en consecuencia era corriente el idioma judío. Ya dijimos arriba que aquí se habla sólo del lenguaje azótico porque era sin duda el más común y extendido; las mujeres ammonitas y moabitas debían de ser en aquella región relativamente pocas. Por lo demás esas otras lenguas iban incluídas en la última frase כלשון —donde se sobrentiende *hablaban*— *conforme a la lengua de cada pueblo*. Dicha frase no se lee en LXX B A, la lleva Lag.: la omiten Hölscher, Batten, mientras que la conservan Bertheau, Siegfried, Bertholet, Oettli, Ryle.

el lenguaje azótico, y no sabían hablar en judío, sino
que hablaban el lenguaje de uno u otro pueblo. 25 Me
encaré con ellos y les maldije, y la emprendí con varios
a golpes, y les arranqué los cabellos, y por Dios les
conjuré: ¡Guardaos de dar vuestras hijas a sus hijos,
y de tomar sus hijas para vuestros hijos ni para vos-
otros! 26 ¿No fué por ventura en esto en lo que pecó
Salomón rey de Israel? Entre multitud de naciones no
hubo rey como él; fué amado de su Dios, y le hizo
Dios rey sobre todo Israel; y con todo también a él le
hicieron pecar las mujeres extranjeras. 27 Y a propó-
sito de vosotros ¿hemos nosotros de oír que obráis este
gran mal, prevaricando contra Dios con tomar en ma-
trimonio a mujeres extranjeras?

---

25. Arrancar los pelos de la cabeza o de la barba (Is. 50, 6), es muestra de gran indignación o de profundo dolor; en Esd. 9, 3 Esdras se arranca los cabellos de su propia cabeza. אִם partícula que se usa en el juramento de cosa negativa; mientras que cuando se trata de cosa positiva se emplea אִם לֹא (cf. J § 165 d; G-K § 149 c); véase 1 Sam. 3, 14; Ps. 89, 36; 95, 11.

26-27. Argumento *a fortiori*: Si a Salomón, siendo tal, le pervirtieron sus mujeres extranjeras ¿qué será de vosotros...? Sobre las varias alabanzas del monarca y su prevaricación cf. 3 Reg. 3, 12 s.; 4, 1; 2 Sam. 12, 24 s.; 3 Reg. 11, 1-8. הנשמע puede ser primera pers. impf. plur. qal (Siegfried, Hölscher, Henne), o tercera perf. sing. nif. (Bertheau, Bertholet, Oettli, Ryle); el sentido viene a ser el mismo: nosotros nos inclinamos en favor del impf. Sobre el matiz de *deber* en sentido atenuado que dicho impf. puede tener cf. J § 113 m. Tomar mujeres extranjeras era rebelarse contra Dios.

28 De los hijos de Joiada, hijo de Eliasib, sumo sacerdote, uno era yerno de Sanballat el Horonita: lo

---

28. מבני «*uno* de los hijos...» cf. Dan. 11, 5 (G-K § 119 w). Véase la lista de los sumos sacerdotes 12, 10 s. La construcción gramatical permitiría entender de Joiada el calificativo *sumo sacerdote*, como lo entiende Marquart (*Fundamente*, p. 31); pero es mucho más probable que con Calmet, Bertheau y la generalidad de los intérpretes ha de referirse a Eliasib. El nieto pues de éste, cuyo nombre no se da, tenía por esposa una hija del gran adversario de Nehemías, Sanballat (Neh. 2, 10; 3,33 etc.). Constituía esto un grave escándalo. Nehemías le intimaría sin duda la separación de su mujer; y como él se resistiese lo echó de sí, es decir, de la comunidad de que era jefe. Naturalmente se iría a vivir entre los samaritanos con su suegro Sanballat.

Este episodio es sin duda el que refiere Josefo, si bien con circunstancias un tanto diversas, en *Ant.* XI 7, 2; 8, 2-4. Un hermano, dice, del gran sacerdote Jaddúa [por tanto no hijo sino más bien nieto de Joiada, cf. 12, 11] por nombre Manasés contrajo matrimonio con una hija de Sanballat llamada Nicaso. Protestaron los ancianos de Jerusalén y su mismo hermano el pontífice Jaddúa le vedó el ejercicio del sacerdocio. Entonces Manasés se presentó al suegro participándole su resolución de abandonar a su hija Nicaso por no verse privado del sacerdocio. Sanballat le prometió que haría levantar un templo en el monte Garizim y que él, Manasés, sería allí el sumo sacerdote, como hizo en efecto con el permiso de Alejandro Magno. Muchos sacerdotes judíos que habían tomado mujeres extranjeras fueron a servir en el nuevo templo.

Josefo, como se ve, coloca el episodio al tiempo de Alejandro, muy posterior a Nehemías, de quien no dice ni una palabra. Probablemente hay en Josefo un anacronismo, a

hice partir lejos de mí.
29 Dales, Dios mío, su merecido por las profanaciones del sacerdocio y del pacto que tienes hecho con el sacerdocio y los levitas!

30 Fué así, pues, que los purifiqué de cuanto era extranjero, y restablecí para sacerdotes y levitas las respectivas funciones, cada cual en su propio ministerio;
31 y para la ofrenda de la leña en los tiempos prefijados, como también para las primicias.

¡Acuerdate, oh Dios mío, favorablemente de mí!

---

no ser que se admita otro episodio distinto del narrado en Nehemías, cosa poco verosímil dada la singular semejanza de ambos.

29. Fórmula parecida a la del v. 14, pero que aquí es de imprecación —«acuérdate *in malum*»— como en 6, 14. El לָהֶם —que corresponde al לִי del v. 14— se refiere a los sacerdotes prevaricadores; en modo alguno a Sanballat y los suyos, como pretende Batten. גֹּאֶל apax en el sentido de *contaminación, desecración,* del verbo גאל *contaminar* (Is. 59, 3), *desecrar* (Esd. 2. 62: Neh. 7, 64). LXX B A vierte επι αγχιστεια (ob *propinquitatem* sacerdotii). A Batten le parece preferible esta lección: Sanballat y los suyos habían procurado contraer parentesco con el sacerdocio, esto es, con la casta sacerdotal de los judíos; y por esto contra ellos va la imprecación. LXX Lag. lleva los *profanadores...* επι τους αλισγοντας την ιερωσυνην. También la *alianza* del sacerdocio habían violado los sacerdotes; cf. Mal. 2, 4 s. donde se habla de una alianza con Leví; véase asimismo Deut. 33, 8-11. Es claro que el reproche no iba sólo contra el delincuente hijo de Joiada, sino en general contra todos los sacerdotes que, o bien habían seguido su ejemplo, o bien en un modo directo o indirecto se habían hecho cómplices de aquel público escándalo.

30-31. La expresión *toda cosa extranjera* tiene, como

justamente observa Batten, mayor amplitud que *matrimonios mixtos*; pero no hay duda que éstos sobre todo y ante todo están presentes a la mente de Nehemías. El sufijo de «*los* purifiqué» se refiere no exclusivamente a los sacerdotes y levitas, según sospecha Bertholet, sino a todos los que formaban la Comunidad judía, como con razón piensan Bertheau, Siegfried, Ryle, etc. En efecto, lo que acaba de decirse de los sacerdotes forma un todo con lo que se ha dicho (v. 23 ss.) del pueblo en general. משמרות no parece indicar aquí precisamente *vigilias* en que iban sucediéndose los sacerdotes y levitas, ni tampoco las *clases* u *órdenes* de los mismos, sino más bien las *observancias* que se debían guardar. No es que Nehemías las introdujese, sino que las puso en vigor, y por ventura fijó algunos pormenores. Oportunamente se cierra el libro con la humilde y sentida invocación a Dios que ya conocemos.

Cerramos también nosotros este comentario con el encomio con que cierra el suyo Calmet: «Debitas laudes Nehemiae denegare religioni ducimus; laudes, inquam, quas sibi iure optimo vindicavit, egregie meritus de religione ac de populo Domini, dignissimus proinde cuius memoria encomiis prosequamur. Dignum duxit S. Spiritus, quem cum caeteris magnis gentis Iudaicae viris speciali elogio donaret: *Nehemias in memoria multi temporis, qui erexit nobis muros eversos, et stare fecit portas et seras, qui erexit domos nostras* (Eccli. 49, 15)... Quam constans ille adversus vim locupletum, atque auctoritatem primorum inter sacerdotes, cum id postulare et Dei gloriam et honorem Sacerdotii censuit. Quam liberaliter indigenti populo condonavit debita praefecturae suae stipendia... Quam prudens abolendis criminibus quae adversus legem gliscebant... Aeque mirabilis est spectata Nehemiae cum Jesu Christo similitudine, qui sanctorum omnium exemplar et figurarum omnium veteris Testamenti

finis est. Nehemias Ierosolymae restaurator et alter conditor inclytae urbis, morum populi sui reformator, iuris Sacerdotalis patronus, novi foederis sequester, Praeses populi Dei, typum gerebat vivamque imaginem Jesu Christi, qui eadem, sed perfectius et sublimius, Iudaeis et Ecclesiae beneficia, quae Nehemias Iudaeis et Sacerdotibus Ierosolymitanis, praestitit.»

A. M. D. G.



——— Muros de Nehemías.

- - - - - Perteneciente al primer muro de Josefo.

. . . . Muro actual.

INDICE ALFABETICO DE MATERIAS

O

P

Q

R

W

Y

Z

PUBLICACIONES
DEL
INSTITUTO FRANCISCO SUAREZ

AYUSO MARAZUELA, TEÓFILO: *La Biblia de Oña*. 1945, 138 págs., 25 pesetas.

BAÑEZ, DOMINGO, O. P.: *Comentarios Inéditos a la Prima Secundae de Santo Tomás*. Edición del P. Beltrán de Heredia, O. P., vol. I, 1942, 420 páginas, 30 pesetas; vol. II, 1944, 416 páginas, 30 pesetas; vol. III, 1948, 441 págs., 50 pesetas.

BOVER, JOSÉ M.ª, S. J.: *Deiparae Virginis consensus Corredemptionis ac Mediationis fundamentum*. 1942. 360 páginas, 30 pesetas.

— — *Soteriología Mariana*. 1946. 544 páginas, 75 pesetas.

BRAULIO DE ZARAGOZA, SAN: *Epistolario*. Edición de José Madoz, S. J. 1941. 244 págs., 30 pesetas.

Epistolario de Alvaro de Córdoba. Edición crítica por José Madoz, S. J. 1947. 300 págs. Ptas. rúst. 55, tela 65.

GALDOS, ROMUALDO, S. J.: *Miscellánea de Maldonado*. 1947. 150 págs. 20 ptas.

GARCÍA DIEGO: *Planeta*. Edición de Manuel Alonso, S. J. (ilustrada con nueve láms.). 1943. 498 págs., 45 ptas.

GRAF, PABLO: *Luis Vives como apologeta*. Traducción por José M.ª Millás Vallicrosa. 1943. 160 págs., 16 ptas.

LARRAÑAGA, VICTORIANO, S. J.: *La Ascensión del Señor en el Nuevo Testamento*. 1943. Dos volúmenes de 324 y 314 págs., 55 pesetas.

MANSILLA REOYO, DEMETRIO: *Iglesia castellanoleonesa y Curia Romana en los tiempos del Rey San Fernando*. 1945. 412 págs., 45 pesetas.

MÁRTIL, GERMÁN: *La Tradición en San Agustín a través de la controversia pelagiana*. 1943. 240 págs., 12 pesetas.

MARTÍNEZ DE TOLEDO, ALFONSO (Arcipreste de Talavera): *San Ildefonso de Toledo*. Edición de José Madoz, S. J. 1943. 196 págs., 20 pesetas.

Novi Testamenti Biblia graeca et latina. Edición crítica de José M.ª Bover, S. J. 1943. 1.540 págs., 60 ptas.

ORTIZ DE URBINA, IGNACIO, S. J.: *El Símbolo Niceno*. 1947. 300 páginas, 40 pesetas.

RAMÍREZ, SANTIAGO, O. P.: *De Hominis beatitudine. Tractatus theologicus*. Vol. I, 1942, 436 págs., 40 pesetas; vol. II, 1943, 650 págs., 40 pesetas; vol. III, 1947, 562 págs., 70 pesetas.

SANTO TOMÁS, FR. JUAN DE, O. P.: *Los Dones del Espíritu Santo y la perfección cristiana*. Edición, introducción y notas del R. P. Ignacio G. M.-Reigada, O. P. 1948. 617 págs., 85 pesetas.

